Ibn Sab'in del Valle de Ricote; El último lugar islámico en España



Govert Westerveld

Ibn Sab'in del Valle de Ricote; el último lugar islámico en España



Govert Westerveld
2017

Ibn Sab'in del Valle de Ricote; el último lugar islámico en España



Govert Westerveld

2017



Ibn Sab'in del Valle de Ricote; el último lugar islámico en España - (c) Govert Westerveld
Academia de Estudios Humanísticos de Blanca

ISBN: 978-1-326-99819-6 Lulu Editors
Ebook: Without ISBN

30540 Blanca (Murcia) Spain

DEDICACIÓN

Dedico esta obra al cronista de Ricote,
el padre Dimas Ortega López

Prólogo

Este libro es el resultado de un estudio detallado sobre el Valle de Ricote y su sufí famoso: Ibn Sab'in. El propósito del libro es divulgar más datos históricos y comparativos. Los árabes españoles han creado una gloriosa historia humana que duró siglos en el ámbito de la cultura mediterránea. Sin embargo, mucha de la historia de Ibn Sab'in solo está escrita en inglés, y para la fecha no hay información en español.

La historia de la civilización árabe-islámica durante el período c. 711-1613 no puede ser escrita sin prestar atención a las contribuciones que hicieron los andaluces en todos los aspectos de la civilización. Muchos nombres andaluces sobresalieron en la filosofía islámica, tales como: Ibn-Bajah, Ibn-Tufayl, Ibn-Rusd (conocido en latín como Averroes), entre otros. Asimismo, otros nombres sobresalen en la historia de la ciencia árabe, como Ibn-Zuhr (Avenzoar), Ibn-Al-Baytar, Musa Ibn-Maymun, entre otros. Es probable que la Edad Andaluza realzara la historia del sufismo árabe-islámico en virtud de aquellos sufís que vivían en (o venían desde) Andalucía, como Ibn-Qasiyy, Ibn-'Arabi e Ibn-Sab'in.

Científicos andaluces se trasladaron desde la región de Murcia hasta el corazón del mundo islámico, su movimiento de traslado tuvo un efecto bastante profundo. Entre estos científicos estaba el gran filósofo sufí Muhammad Ibn-'Abdul-Haq, conocido como Ibn Sab'in (d. 669 H. = 1270 d.C.), quien vino desde el Valle de Ricote. Ibn Sab'in es el creador de un enfoque filosófico profundo, al tratar con el pensamiento sufí altamente humanista y al ser el autor del magnífico

tratado *Al-Kalam 'ala Al-Masa'il Al-Siqqilliyya*, en el cual respondió a las preguntas filosóficas que Federico II (el emperador de Sicilia) envió a los científicos musulmanes en el Mashreq y la Maghreb.

Siguiendo el mismo camino, Abul-'Abbas Al-Mursiy (nombrado como la ciudad andaluza de Murcia), uno de los fundadores de la "Orden Shadhuliya", se trasladó desde Andalucía hasta Egipto. Años después, su orden se convirtió en una de las órdenes sufís prevalentes en Egipto y el mundo islámico.

Lo mismo pasó con el místico Ibn Hud, otro al-andaluz que emigró desde Murcia hacia el Este (d. 1300). Ibn Hud fue un discípulo de Ibn Sab'in y un seguidor de la doctrina de la "unidad de la existencia" (wahdat Al-wuyud); además, se interesó en la medicina y en la filosofía.

Se debe ser arabista para poder escribir la historia del periodo árabe de España de una forma apropiada. Desafortunadamente, ese no es el caso del escritor. Por lo tanto, este pequeño libro es solamente una corta introducción de la historia del Valle de Ricote y de los sufís que vinieron de la región de Murcia. No obstante, este es un libro ideal para aquellos que deseen escribir una tesis doctoral acerca de Ibn Sab'in o de los sufís, ya que este libro está lleno de detalles raramente vistos y tiene referencias completas.

Investigando los diferentes papeles que hablan sobre Ibn Sab'in, se concluye que no es una hazaña fácil el referirse apropiadamente a estos documentos. En muchas ocasiones, los investigadores -incluso arabistas de renombre- no indican el volumen ni el número de página de los libros en cuestión. Igualmente, a veces no mencionan claramente todos los nombres o años de los libros.

En este texto, las referencias no se abrevian después de la primera referencia completa del autor. De esta manera no se está obligado a ir al final del libro para encontrar la información completa.

Seguramente esto no es muy académico, pero estamos en una era donde “el tiempo es oro”, por lo que esto se hizo para ayudar a que los jóvenes investigadores ahorren tiempo.

Hay historiadores que son notoriamente conocidos por sus enigmas, y frecuentemente están ausentes de las notas de pie de página y de las referencias bibliográficas. Aquí, el autor ha tratado de dar la información y las fuentes más completas. Sin embargo, no fue posible citar todas ellas resumiendo sus principales hipótesis.

Finalmente, he aquí una nota sobre el título del libro en el que hemos colocado la frase “el último lugar islámico en España”. Es sabido que el Valle de Ricote fue el último lugar en España de donde los moriscos fueron expulsados. El Rey Felipe III y su corrupto primer ministro, el Duque de Lerma, fueron los principales actores en *la expulsión final que ocurrió en el* 1609-1614.

Los hallazgos arqueológicos más recientes y relevantes fueron obtenidos por el investigador Arnald Puy Maeso, quien escribió una tesis doctoral acerca de la construcción de las primeras terrazas Andaluzas de Ricote[1]. Maeso basó sus escritos en una tesis doctoral de José María García Avilés[2]. Las tradicionales terrazas irrigadas en el jardín (huerta) de Ricote proporcionaron materia orgánica que poseía una edad antigua (según los métodos de análisis correspondientes).

---

[1] **PUY MAESO, Arnald** (2012) Criterios de construcción de las huertas andalusíes. El caso de Ricote (Murcia, España). Tesis doctoral en la Universitat Autònoma de Barcelona.

[2] **GARCÍA AVILÉS, José María** (1999) Una sociedad agraria en tierras de la Orden de Santiago: El Valle de Ricote (1740-1780) Tesis doctoral (Cum Laude) en la Universidad de Murcia.

GARCÍA AVILÉS, José María (2000) El Valle de Ricote: fundamentos económicos de la Encomienda Santiaguista, 1740-1780. Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio.

Estas cifras podrían implicar que la construcción de las primeras terrazas de Ricote se llevó a cabo en fecha temprana[3].

El autor de este libro expresa su especial gratitud y agradecimiento a Jesús Joaquín López Moreno y a Joaquín Salmerón Juan, quienes le ayudaron con fotos e información adicional.

Govert Westerveld

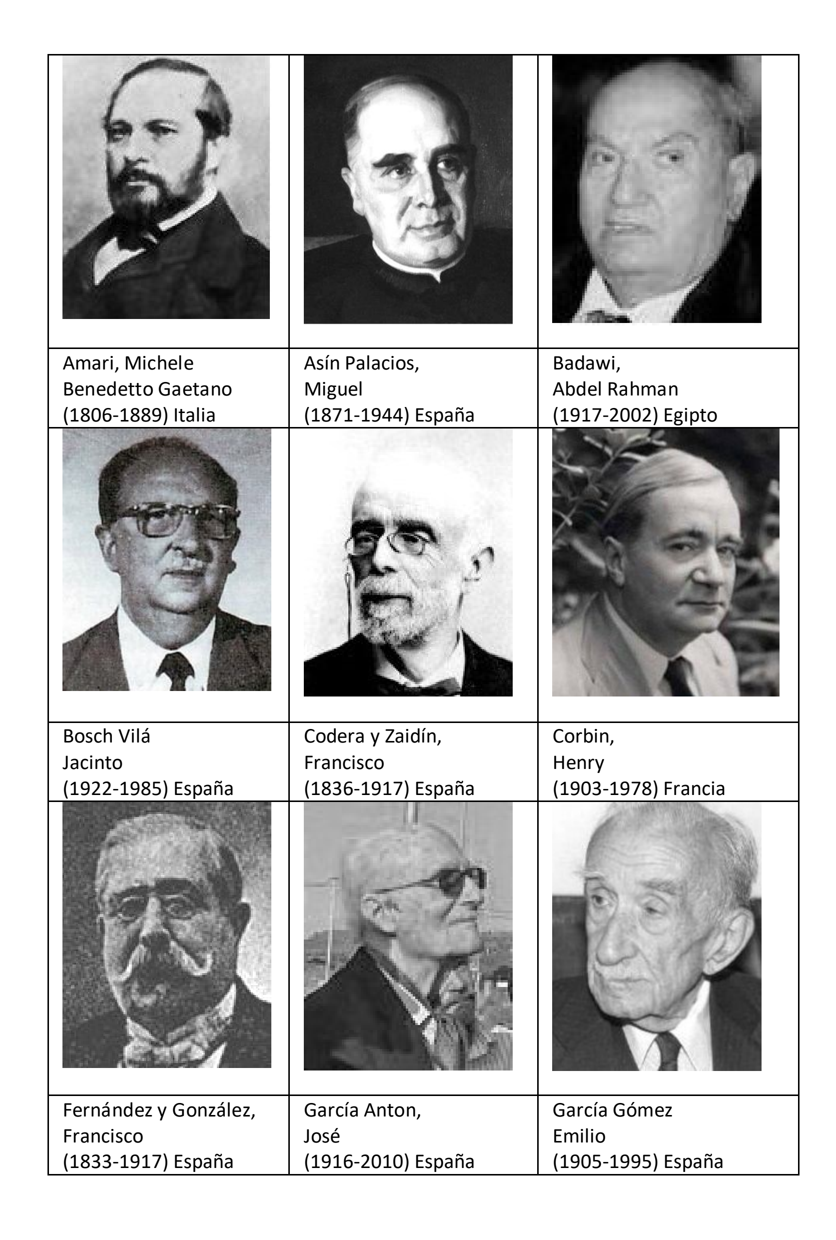
---

[3] **PUY MAESO, Arnald & BALBO, A.L.** (2013) The Genesis of Irrigated Terraces in Al-Andalus. A Geoarchaeological Perspective on Intensive Agriculture in Semi-arid Environments (Ricote, Murcia, Spain). En: Journal of Arid Environments, Vol. 89, pp. 45-56.
PUY MAESO, Arnald; BALBO, Andrea L.; BUBENZER, Olaf (2016). Radiocarbon Dating of Agrarian Terraces by Means of Buried Soils. En: Radiocarbon, Volume 58, Issue 2, June 2016, pp. 345-363.

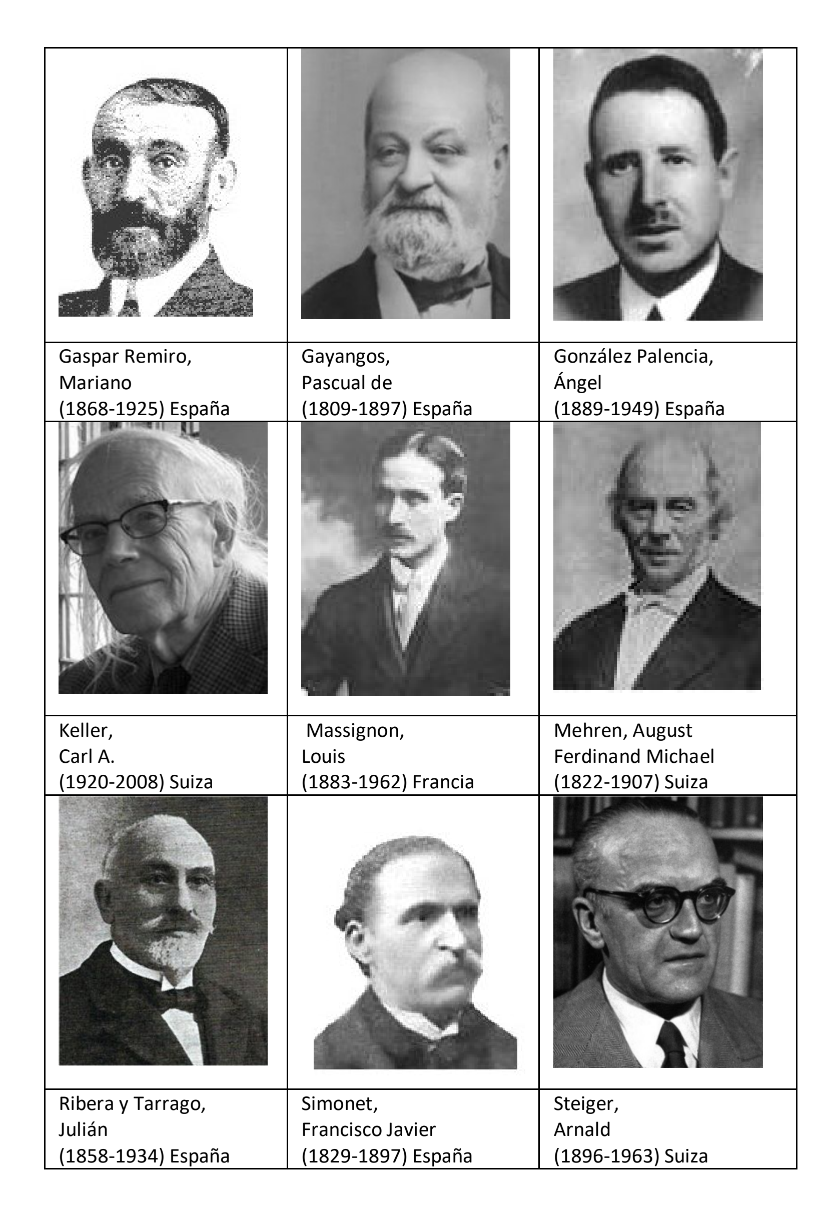
INDICE:



El granero de Al-Darrax



Amari, Michele Benedetto Gaetano (1806-1889) Italia	Asín Palacios, Miguel (1871-1944) España	Badawi, Abdel Rahman (1917-2002) Egipto
Bosch Vilá Jacinto (1922-1985) España	Codera y Zaidín, Francisco (1836-1917) España	Corbin, Henry (1903-1978) Francia
Fernández y González, Francisco (1833-1917) España	García Anton, José (1916-2010) España	García Gómez Emilio (1905-1995) España



Gaspar Remiro, Mariano (1868-1925) España	Gayangos, Pascual de (1809-1897) España	González Palencia, Ángel (1889-1949) España
Keller, Carl A. (1920-2008) Suiza	Massignon, Louis (1883-1962) Francia	Mehren, August Ferdinand Michael (1822-1907) Suiza
Ribera y Tarrago, Julián (1858-1934) España	Simonet, Francisco Javier (1829-1897) España	Steiger, Arnald (1896-1963) Suiza



Ibn Sab'in

1. EL SUFISMO EN ANDALUSIA

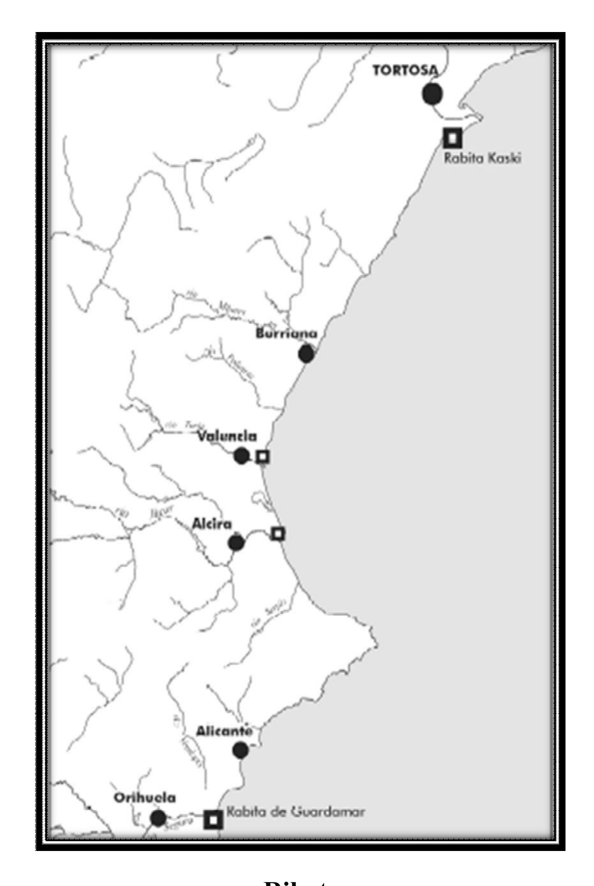
El Ribat

El ribat[4] o la rábida es una institución relacionada a la guerra y a la vida religiosa que produjo diferentes estructuras materiales. Aún no han sido reconocidas la mayoría de estas estructuras; por lo cual no se han estudiado completamente. Originalmente, el término "ribat" era usado para describir un punto de la frontera donde podían hospedarse los viajeros (principalmente soldados).

El terminó se transformó y pasó con el tiempo a ser conocido como centro para fraternidades sufíes. Los ribats se convirtieron a un uso pacífico donde los sufíes podían congregarse. Por lo general, los ribats eran habitados por un shaykha y su familia y los visitantes podían venir y aprender de él. Estas instituciones fueron utilizadas como una especie de casa escuela donde un shaykha podía enseñar a sus discípulos los caminos de la hermandad o fraternidad sufí específica. También se usaban como un lugar de culto donde los shaykha podían observar a los miembros de la orden sufí específica y ayudarlos en su *tariqa*, o su camino interior a *haqiqah*, o la verdad última "realidad". Otro uso de ribat se refiere a una especie de convento sufí para mujeres, o una casa de retiro. Las mujeres shaykhas, eruditas de la ley en tiempos medievales, y un gran número de viudas o divorciadas

[4] **TORRES BALBAS, L.** (1948) Rabitas hispano-musulmanas. En: Al-Andalus, Madrid, XIII/2, pp. 475-491.

vivían en abstinencia y adoración en ribats sufíes. Algunas de estas mujeres permanecieron en los ribats hasta que pudieron volver a casarse (en un esfuerzo por mantener su reputación), porque las mujeres divorciadas no eran muy aceptadas en la sociedad islámica[5].



Ribats

[5] **SCHIMMEL, Annemarie** (1975) Mystical Dimensions of Islam. University of North Carolina Press. pp. 231-232.
HILLENBRAND, Robert (1994) Islamic Architecture: Form, Function and Meaning. New York: Columbia University Press. p. 331.
HOFFMAN, Valerie (1995) Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt. Columbia, SC: University of South Carolina Press. p. 232.

Hay una serie de nombres que aluden a tales edificios ubicados en la Península: La Rápida, en Barcelona; Rebato también en la provincia de Barcelona; Rápita en Lleida; San Carles de la Rápita en Tarragona; La Masía de la Rábita en Albarracín; Casa de la Rápita en Valencia; Morra de Roabit en Alicante; Revate en Orihuela; Rábita en Jaén; La Rábita en Alcalá la Real; La Rábita en Alcaudete; La Rábita en Granada; Rábita de Xarfa, Puntal de la Rábita y la Rábita de Albuñol en Granada; Rubite en Granada y Robite en Málaga; Rábita en Antequera; Rábita en Vélez-Málaga; La Rábida en Huelva; La alquería de Rábida en Salamanca y la Rábida en las Islas Baleares; Arrábida en Beja y Arrábida en Lisboa y Oporto[6] en Portugal. Tudmir tenía una rábita califal cerca de la ciudad de Guadamar del Segura. Esta rábita califal está situada en las dunas de la orilla derecha del río Segura, cerca de la ciudad de Guadarmar. Este tipo de institución religiosa musulmana fortificada se remonta al año 944.

La rábita califal de las dunas de Guardamar del Segura es el único complejo monástico islámico de la época omeya andaluza (siglo X-XI) conservado casi en su totalidad. Este hecho fue posible porque después de haber sido abandonado, a mediados del siglo XI, como resultado de la guerra civil sufrida por el califato, todo la rábita fue enterrada y salvada de los ataques. Por lo tanto, pasó casi nueve siglos, oculta bajo la arena, hasta que en 1897, durante el trabajo de reforestación, la gente encontró una inscripción de lápida en árabe. El ingeniero Francisco Botella, quien era responsable de la repoblación del

[6] **RUIZ MARTÍNEZ, Pascual** (2010) El caso de los eremitorios fortificados musulmanes: el Ribat en la Edad Media Peninsular. En: Contraclave. Revista digital educativa, www.contraclave.es.

bosque de pinos, ordenó traducirla. El texto era el siguiente:

En el nombre de Alá, el Compasivo, el Misericordioso, no hay Dios, sino Alá. Muhammad es el mensajero de Alá, esta mezquita fue terminada en el mes de Almoharren en el año 333 AH (944 dC) .... El edificio fue ordenado por Ahmed, hijo de Bohul, hijo de la hija de Alwatsecbilá, el que busca la recompensa de Alá. Lo hizo con la ayuda (bajo la dirección a costa) de Mahoma, el hijo de Abusalema, ... trabajo de Aben Borracha, el constructor."



La primera institución sufí en el Rabit de Guardamar del Segura
Foto: http://www.guardamarturisme.com

Es razonable asumir que en el valle Ricote había un movimiento sufí en el siglo XIII relacionado a una guerra santa, observando el hecho de que Ibn Hud precisamente se levantó en este lugar. Además, es muy posible que

después del año 944 surgiera una extensa red de rábitas desde la costa hasta las ciudades y pueblos del interior[7]:

> Establecido en 944 según la inscripción árabe en su primera piedra, la rábita de Guardamar comprendía una mezquita comunal, una gran zona de recepción, habitaciones de alojamiento para peregrinos y trece celdas para los ermitaños residentes. En un apuntador a los ejercicios religiosos que fueron practicados allí cada uno de las celdas contenía su propio lugar del rezo mientras que el árabe se ha preservado a partir del último undécimo y principios del décimo segundo siglos en que los peregrinos piden las oraciones para ser dichas en su favor. Existe un considerable debate sobre la medida en que estas rábitas se propagaron a lo largo de la España islámica y de las regiones del África septentrional y sahariana, a las que se conecta España. Sin embargo, fuentes árabes de la España musulmana apuntan a la existencia de una extensa red en el siglo XI que va desde Denia y Almería en la costa oriental hasta Toledo y Badajoz hacia el interior y a Silves en las franjas occidentales de la península Ibérica.

Probablemente los musulmanes, siglos antes que aparecieran las órdenes militares, tenían la institución del ribat como ermita. En esta institución los hombres santos que alternaban entre el ascetismo y la defensa de las fronteras vivían en retiro. Consecuentemente, en ciertas épocas el ribat también estaba conectado con una *guerra santa.*

En este respecto no podemos olvidar el sufí Ibn Qasi, un lider político de la oposición en contra de la dinastía Almoravide en Al-Garb Al-Andalus y gobernador de la Taifa de Mértola. Nació en Silves y fue amigo de Ibn Al-Arif. Según el historiador Ibn Al-Katib, conoció en Alicante el sufí Ibn al'Arif cuyas enseñanzas seguía. Además deseaba gobernar y se llamaba a sí mismo mahdi, guiado por Dios. Sin embargo, después de la muerte de su amigo Ibn Al-Arif hubo una insurrección de Ibn Qasi en Portugal. Construyó un ribat en la

[7] **GREEN, Nile** (2012) Sufism: A Global History. Oxford, p. 57.

costa de Silves y se proclamó a sí mismo líder político-religioso con la facultad de realizar milagros. El ribat de Arrifana cerca de Aljezur es una ermita islámica única en Portugal, que fue seguida en 1130 por monjes guerreros para difundir la *Jihad* (guerra santa). Su éxito fue grande porque durante casi diez años gobernó con soberanía en Portugal[8]. La conquista de Mértola fue un verdadero logro[9]:

> En 1143 o 1144 Ibn Qasi le ordenó a uno de sus seguidores que tomara por él, el castillo de Monte Agudo, pero, aunque esta guerra había acabado, al poco tiempo fue recapturado y su teniente ejecutado. Ibn Qasi dirigió entonces su atención a la fortaleza de Mértola, una de las más fuertes del oeste. Sus hombres, en una banda de sólo setenta, entraron con un truco y Ibn Qasi lo hizo su cuartel general, distribuyendo libremente el dinero que él había declarado haber recibido de Dios, pero que sin embargo llevaba los emblemas de los Almoravides. Silves fue pronto agitado por su amigo Muhammad Ibn 'Umar Ibn Al-Mundir; Y Évora, bajo Sidray Ibn Wazir, declaró por él. Ibn Al-Mundir, con tropas de Evora, expulsó a los Almoravides de Beja, y para septiembre de 1144 ilb Qasi había creado para sí un estado independiente que comprendía una gran parte de Portugal por debajo del Tagus.

El ribat de Arrifana es un asentamiento religioso-defensivo situado en una elevación en el océano Atlántico. El lugar exacto se encuentra en la península de Ponta da Atalaja, a unos 6 km de Aljezur, en la localidad de Arrifana (Aljezur, Algarve, Portugal). Las fechas de ocupación oscilaron entre 1130 y 1151, es decir, durante el período almoravide y la primera etapa almohade. Es el segundo conocido y excavado ribat de al-Ándalus y fue creado por el maestro sufí Ibn Qasi.

---

[8] **ASÍN PALACIOS, Miguel** (1978) The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers, p. 122.

[9] **LIVERMORE, H.V.** (1947) A History of Portugal, p. 72.

Manuela Marín[10] registró el hecho de que pasar el *Ramadán* en un *ribat,* el lugar para el retiro y la vida devocional, era otra práctica. En tal caso la gente dejaba sus casas y pasaba el tiempo en un ribat para practicar el *ribat:*

> El periodo de ayuna también era visto como un periodo de penitencia para algunos: por ejemplo, Harun b. Salim (d. 236/850) solía dormir en el piso sin un colchón. Otros se retiraban de las actividades sociales ordinarias para preservar la pureza de su piedad, y estas restricciones ocurrían incluso en las ciudades. El mismo Ahmad b. Muhammad b. Ziyad cuya generosidad es tan elogiada solía pasar el ayuno del Ramadán en una casa que poseía cerca de la Gran Mezquita de Córdoba, mientras Muhammad b. 'Umar b. Lubaba no salía de su residencia durante el ayuno, excepto para asistir a oraciones en la mezquita. Hubo también personas que abandonaron las ciudades durante el Ramadán y se quedaron en castillos practicando el *ribat.* El primer registro específico que tenemos de este hecho viene de un tiempo ligeramente posterior a la primera mitad del siglo V / XI, pero el uso del *ribat* como lugar de retiro y vida devocional ya era común en el período anterior y podemos razonablemente suponer que pasar el Ramadán en un *ribat* era, si no una práctica común, al menos una posibilidad ya abierta para algunos.

Pero la figura que representa éste periodo es la del musulmán oriolano Ibn Al-Murabit faqih, cadi, poeta y místico, autor de *Kitab Al-Zawahir Al-fikar*. Este texto contiene el ambiente intelectual y político de este momento fundamental de la historia de Orihuela.

La vida cultural de Orihuela destaca a sus miembros en todo el mundo. El oratorio y los sermones tenían un lugar fijo en los rituales religiosos y cívicos de esas sociedades musulmanas y eran indispensables para transmitir valores morales. Uno de sus

[10] **MARIN, Manuela** (1994) Muslim Religious Practices in Al-Andalus (2nd/8th-4th/10th Centuries). En: The Legacy of Muslim Spain, p. 885.

miembros fue Ibn Al-Jannan y Linda G. Jones dijo lo siguiente sobre él[11]:

> Una profunda preocupación por censurar la innovación (*bid'a*) en la orto-praxia religiosa llevó al egipcio Maliki *faqih* Ibn Al-Haij a rechazar la incorporación de nuevos sermones en los rituales canónicos. Ibn Al-Haij abogó por prohibir el *khutba khatmiyya* o "sermón de clausura" (que era dado habitualmente en Laylat Al-Qadr para conmemorar el final de la recitación de todo el Qur'an durante el Ramadán); oponiéndose a ella porque era una "innovación" que no tenía antecedente en la *Sunna*. Asimismo, insistió en que los "sermones prescritos por la Shari'a eran renombrados y reconocidos *(ak-khutab Al-shar'jyya ma'rufa mashhura*), así como lo eran sus tiempos y lugares designados". Estos sermones sólo deben ser conducidos en la mezquita congregacional o en una mezquita asignada a un experto religioso (*masuban li-'alim*); a alguien con una reputación de buenas obras y piedad (ma'ruf bi-l-khayr); o asignado a los sufíes shaykhs[12]. La preservación de la obra *khutba*, compuesta por el literato Ibn Al-Jannán del Orihuela[13] (siglo XIII), demuestra que esta costumbre también fue seguida en Al-Andalus.[14]

El hecho de que Abuya 'far Ibn 'Isam hizo una declaración de independencia a Zayyán b. Mardanish en 1239 puede ser debido al asesinato de Aziz b. Jattab por Zayyán b. Mardanish de Valencia. Los biógrafos de Aziz b. Khattab destacan su prestigio científico. Fue uno de los estudiosos

---

[11] **JONES, Linda G.** (2012) The Power of Oratory in the Medieval Muslim World, New York: Cambridge University Press, p. 56.

[12] **IBH AL-HAJJ**, *Al-Madkahl,* vol. II, p. 295.

[13] **MOLINA LÓPEZ, Emilio** (1980) Ibn Amira e Ibn Al-Yannan, fuentes para la historia de Al-Andalus en el siglo XIII. En: Anales del Colegio Universitario de Almería, 2, pp. 57-73.
JONES, Linda G. (2013) A Nuptial Sermon by Ibn Al-Jannan: A Surprising Source on Commercial Relations Between Murcia and Genova (1245) La Corona catalanoaragonesa, l'Islam i el món mediterrani. Estudis d'història medieval en homenatge a la doctora Maria Teresa Ferrer i Mallol: pp. 409-415.

[14] **IBN AL-MURABIT**, *Zawahir Al fikar,* vol. II, pp. 533-546.

más respetados en su tiempo y de los mejores eruditos, debido a su conocimiento y sed de conocimiento. Se interesó por el estudio y alcanzó la fama y la popularidad de todas las ramas del conocimiento, tal como lo hicieron sus ancestros. De esta manera lo testifica Ibn Al-Abbar. Además, el confirma rápidamente la excelencia y el prestigio alcanzado por ellos, prestando especial atención a las ciencias jurídicas y teológicas. Khattab dio conferencias frecuentes y su consejo fue altamente valorado por sus discípulos. Ibn Abd Al-Malik declara además que 'Aziz b. Khattab fue un orador claro y elocuente en el difícil arte de la retórica, así como un buen compositor de prosa y verso. Como poeta la mayoría de sus versos fueron recogidos por Ibn Al-Zubayr, Ibn Al-Abbar, Ibn Said y Al-Maqqari. Ellos muestran su estrecha relación con el místico movimiento sufí, tan arraigado en Murcia en el siglo XII y cuyas figuras principales son mundialmente famosas[15].

[15] **MOLINA LÓPEZ, Emilio** (1978) Aziz B. Jattab, destacada personalidad política, científica y literaria murciana del siglo XIII. En: Miscellanea Medieval Murciana, Nº. 4, pp. 63-89.

El movimiento sufí floreció en España a partir del siglo X

Nombre	Ciudad	Nacido	Muerte
Al-Talamanki Maestro de b. Asbagh (1109)			
Abu Muhammad ‘Abd-Al-Rahman Ibn Al-Hayy Al-Lurki	Lorca Tudmir Murcia	1095?	1145-1150?
Yumn Ibn Rizq (fuente Ibn Al-Arif) (*K Al-Zuhd)*	Tudela Ascalon - Palestina	830?	899?
Muhammad b. Waddah Al-Qurtubi (Libro: Innovations) asceticism	Maestro de Ibn Masarra	840?	900 286
Ibn Masarra Al-Yabali	Córdoba Córdoba	883 269	931
Yahya b. Mugahid of Elvira	Córdoba	927?	977
Mohammed, hijo de Abulisam Tahir	Murcia	929?	989
Ismail b. Abd Allah Al-Ruayni (Al-Ruayni) Se fue a Pechina	Córdoba	950	1040
Muhammad b. ‘Isa de Elvira	Almería?	1013?	1063?
Abd Allah b. Al-‘Arabi Pde de Al-Arabi	Sevilla Desconocida	1043 435	1099 493
Abd Al-Baqi b. Muhammad b. Asbagh			1109 502
Ibn Jamis Al-Yaburi, Abu ‘Abd Allah	El Algarbe Seville Seville	1060?	1110
Abu l-Hakam Ibn Barrayan Discípulo de Ibn Al-Arif	Marruecos Marrakesch	1068?	1141
Abu l-Abbas Ibn Al-Arif, Abenalarif	Almería Marrakesh	1088	1141
Abu Bakr Al-Mayurqi	Majorca Bugía		1142 537
Abu Bakr Muhammad Ibn Al-Arabi	Sevilla Fez	1076 468	1148 543
Abu-l-Qasim Ahmad Ibn Al-	Silves – Portugal	1101?	1151

Husayn Ibn Qasi	Silves		
Abd Allah Muhammad Ibn Yusuf Ibn Saada Estuvo en Murcia en 1132 durante algunos años	Xativa Xativa	1103	1170
Ibn Al-Mugahid	Sevilla	1129?	1179
Ibn Al-Jarrat	Sevilla Bugía	1116	1185
Abu l-Abbas Ahmad b. Muhammad b. Abd Allah b. Ahmad Al-Ansari, known as *"Ibn Al-Y atim", "Al-Balansi" y "Al-Andarasi" ,* y como *"Al-Gazzal* *Discípulo de Ibn Al-Arif*	Almería	1125?	1185 581
Abu Madyan de Catiliana Maestro simbólico de Ibn 'Arabi y Al-Shushturi	Cantillana-Sevilla Tlemecen - Argelia	1116	1198
Abdelahae ben Abderramán el Caisi	Murcia	1141?	1201
Abu 'Abdallah Al-Shudhi Hallawi – Maestro de Ibn Al-Mar'a (Ibn Dahhaq)	Qadi de Sevilla		1203 600
Abu Al-Abbas como Sabti Ibn al -Arif	Ceuta Marrakesh	1129	1204
'Abd Al-Mun'im Al-Ghilyani Al-Yilyani, 'Abd Al-Mun'im	Graena Damascus	1136	1205
Ibn Al-Mar'a Al-Awsi (Ibn Dahhaq) Maestro de Ibn Arabi Maestro de Ibn Sab'in	Málaga Murcia - Tudmir	1160?	1214 611
Abu Abd Allah Muhammad b. Ahmad, confundido con su padre, también conocido como *"Ibn Al-Yatim", "Ibn Al-Balansi", "Al-Andarasi"* y *Al-Gazzal"* *Discípulo de Ibn Al-Arif a través de su padre*	Almería	1150 544	1224 621

Abu ‘Abbas Al-Buni Ahmad Al-Buni Maestro de Ibn Sab’in			1225 622
Abu Ŷaʿfar b. Abd. Allah b. Muhammad b. Sidi-Buna Al-Juza’i	Alicante? Mezquita Atzeneta en Vall de Guadalest	1167?	1227
Ibn Arabi Discípulo espiritual de Ibn Al-Arif	Murcia - Tudmir Damasco	1165	1240
Sahl Al-Azdi	Cújar (Granada) Granada	1163	1242
Ibn Muhammad b. ‘Ali Ibn Ahla Presunto Maestro de Ibn Sab’in	Murcia Murcia		1247 645
Muhammad Ibn Suraqa al Satibí	Játiva	1196	1264
Ibn Mutarraf Al-Judhami Al-A’ma	Murcia Murcia		1264 663
Abu’l Hasan Shushtari	Exfiliana-Guadix Tina Egipto	1212 605	1269
Abu Marwan Al-Yuhansi	Andalusía	1210?	1270?
Ibn Sa’bin	Valle de Ricote (Tudmir) La Mecca	1217	1270
Outb Ibn Al-Qastallani		1217	1287
Abu Al-Abbas Al-Mursi	Murcia - Tudmir Alexandre Egipto	1219	1287
Afif Al-Din Al-Tilimsani	Norte de Áfica	1213	1291
Abuali Abenhud, hijo de Yusf Abenhud	Murcia Siria	1237?	1297
Ibn Abbad de Ronda	Ronda Fes	1333 733	1390 792

Antes de tratar al famoso sufí Ibn Sab'in, del Valle de Ricote, es necesario dar una breve introducción al

movimiento sufí en el extranjero y en España. Sin embargo, esto no es una tarea fácil ya que la historia del misticismo islámico en al-Ándalus se sigue escribiendo.

El sufiso en el extranjero

Referente al desarrollo en el extranjero, el sacerdote dominicano Joseph Kenny escribió un interesante estudio[16]. Una pequeña parte de esto dice que:

> «el sufismo se originó de una búsqueda más profunda que meramente los aspectos externos de la oración ritual. Debido a que los devotos del movimiento hablaron bastante de la experiencia interior y le dieron gran importancia a sus propias liturgias o reuniones de oración, los doctores de la ley *(ulama')*[17] lo creían así. Además, los sufies tomaron en serio los mandamientos morales del Corán y fueron un abierto reproche a muchos políticos corruptos cuyas vidas sólo giraban alrededor del disfrute de este mundo. Este período precario estuvo marcado por figuras como Ḥasan Al-Basri (d.772), quien es considerado como el antepasado de las cofradías soficas y Rabia Al-Adawiyya (d.801), una gran mujer reclusa quien ha sido el sujeto de muchos estudios y obras literarias, una película egipcia retrata su vida. Proclamando el amor desinteresado de Dios, se encontró un día llevando una antorcha en una mano y agua en la otra. Se le preguntó para que qué servían estas, y ella respondió: "Voy a quemar el cielo y aplacar los fuegos del infierno, para que estas dos pantallas puedan caer lejos de los ojos de los hombres, y puedan ver a Dios sin motivo de esperanza o miedo. Es una lástima que los hombres no adoren ni obedezcan a Dios sin estos dos motivos".

[16] **KENNY, Joseph** (1984) Sufism. In: *Nigerian Dialogue*, 4, pp. 11-16.

[17] Nótese bien. Por diveersas razones, nos hemos visto obligados a trabajar sin el sistema de transcripción de las palabras árabes. Por lo tanto, pedimos a nuestros lectores, especialmente a los especialistas, que disculpen las inevitables deficiencias.

> Ella estaba hablando a los musulmanes que no consideraban que el gozo celestial consistía principalmente en ver a Dios, sino en disfrutar de las cosas buenas del jardín del Paraíso. Contra tal circunstancia como es el "dolor de la pérdida" de Dios es una idea inconcebible. Otra figura de este período, Dhu-n-Nun el egipcio (d. 859), fue la primera en elaborar una teoría de etapas (*maqamat*) de la vida espiritual y de estados experimentales de disposiciones (*aḥwal*). Al-Muḥasibi (d. 857) insistió en la importancia del examen de la conciencia y enseñó que sólo la visión de la esencia de Dios da la felicidad perfecta. Al-Bisṭami (d. 874) inició una nueva tendencia al someterse a un riguroso entrenamiento ascético (practica de una vida austera, limpia, pura) en un intento de despojar a su ser exterior como una serpiente que pierde su piel, y así llegar al centro de su ser. En este estado de pureza en el que se veía reflejando los atributos de Dios a la negación de su propia conciencia, habló las declaraciones de los profetas (*shaṭaḥat*) tales como "Gloria a mí cuán grande es mi gloria". Por otra parte, Al-Junayd (d. 910) era un pensador cauteloso y el primero en subrayar la necesidad de purificar la voluntad y la mente para descubrir el pacto primordial de la raza humana con Dios y así ser disuelto y estar con Dios. Al-Junayd es más famoso tanto como el shaykh, o maestro, de Al-Hallaj.»

Al-Hallaj (858-922) fue un sufí notable, cuya vida y obras han sido ampliamente estudiadas por Louis Massignon[18]. Muchos maestros sufíes sentían que era inapropiado compartir el misticismo con las masas; sin embargo Al-Hallaj lo hizo abiertamente en sus escritos y a través de sus enseñanzas. Es así como comenzó a tener enemigos; esto fue exacerbado por ocasiones en las que caía en trances, en los cuales atribuía estar en la presencia de Dios. Durante uno de estos trances dijo: "Yo

---

[18] **MASSIGNON, Louis** (1922) *La passion d'Al-Hallāj, martyr mystique de l'Islam,* 2 vols, Paris.
MASSIGNON, Louis (1982) *The passion of Al-Hallaj,* tr. H. Mason (4 vols. Princeton UP.
MASSIGNON, Louis (1955) *Le Dīwān* d'Al-Hallaj*, Dīwān,* ed. L. Massignon (Paris: Guethner).

soy la verdad[19]", lo cual fue interpretado como una proclamación de ser Dios; puesto que *Al-Ḥaqq* "la verdad" es uno de los noventa y nueve nombres de Allah. En otra declaración polémica, Al-Hallaj afirmó: "No hay nada envuelto en mi turbante, sino Dios." Declaraciones como estas lo llevaron a un largo juicio y a su posterior encarcelamiento durante 11 años en una prisión de Bagdad. Finalmente fue ejecutado públicamente el 26 de marzo del año 922. Una línea de uno de sus poemas dice: "Moriré en la religión de la cruz; la Meca y Medina no significan nada más para mí." Esta aseveración no tiene una referencia explícitamente cristiana ni pretendía ser un repudio al Islam, sino que simplemente indica su camino personal a Dios a través del sufrimiento con amor. Al Hallaj fue la culminación del período de lucha del sufismo.

Al-Andalus

Manuela Marín nos dejó saber que la primera aparición del término "sofi" está en la biografía de 'Abd Allah b. Nasr (d. 315/927): sólo cuatro años después de la muerte de Muhammad b. 'Abd Allah b. Masarra (d.319/931)[20]. Ibn Masarra fue una figura prominente en Al-Andalus en el desarrollo del pensamiento religioso; su doctrina se caracteriza por un mutualismo teñido de ascetismo y misticismo.

Algunos dijeron que Ibn Masarra era un jurista de Maliki, otros dijeron que era un asceta y otro grupo sostuvo que él

---

[19] **ERNST, Carl W.** (1985) Hagiography to Martyrology: Conflicting Testimonies to a Sufi Martyr of the Delhi Sultanate. En: History of Religions, Vol. 24, Nº 4, pp. 308-327. Cita en p. 314.

[20] **MARIN, Manuela** (1994) Muslim Religious Practices in Al-Andalus (2nd/8th-4th/10th Centuries). En: The Legacy of Muslim Spain, p. 890.

tenía ideas filosóficas empedocleanas. Sin embargo, Ibn Al-Fardi muestra que el pensamiento místico de Ibn Masarra Al-Yabali (d.391/931) se basó en la ideología mística de los egipcios Du Al-Nun (d. 245/860) y Abu Ya'qub Al-Nahrayuri (d. 300/912)[21]. Aunque Ibn Masarra pasó en algún momento por Egipto y pudo haber estado en contacto con estos dos egipcios, en la obra de Asín Palacios no había -inicialmente- ningún documento disponible que pudiera probar que Ibn Masarra fue el primero en desarrollar los pensamientos místicos[22]. Sus maestros fueron Abd Allah b. Masarra (su padre), Muhammad Ibn Waddah (un famoso jurista de la Escuela Maliki con doctrinas ascéticas) y Abd Al-Salam Al-Jusani. Por otra parte, Ibn Hayyan muestra que Ibn Massara también tenía conocimientos de la astrología, la filosofía y la medicina[23].

Después de la muerte de su padre en el año 899, en La Meca, Ibn Masarra viajó al Este y permaneció allí por un tiempo desconocido. Según Al-Jattaba b. Maslama, el viaje de Ibn Masarra fue un escape tras haber sido acusado de *zandaqa*. Aparentemente, Ibn Masarra era conocido como un maestro (semejante a Ahmad b. Khalid, conocido como Ibn Al-Yabbab (d. 322/934), el cual escribió un tratado en refutación de las ideas de Ibn Masarra).

---

[21] **SHAFIK ROUSHDY, Ahmed** (2010) Miftāḥ Al-sa‘āda wa-taḥqīq ṭarīq Al-sa‘āda (La llave de la felicidad y la realización del camino de la felicidad) de Ibn Al-‘Arīf (481/1088-536/1141) Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid, pp. 339 p. Citas en pp. 19-20.

[22] **ASÍN PALACIOS, Miguel** (1946) Ibn Masarra y su escuela. In: Obras escogidas, Madrid: CSIC, I, p. 113.

ASÍN PALACIOS, Miguel (1914) The Mystical Philosophy of Ibn Masarra.

[23] **ADDAS, Claude** (1992) Andalusi Mysticism and the Ride of Ibn Arabi, The Legacy of Muslim Spain (Leiden, E.J. Bril), p. 914.

'Abd Al-Rahman Al-Nasir li-din Allah (912-961) y su hijo, el emir Al-Hakan (961-976) favorecieron a los científicos con libros religiosos para el uso de la comunidad judía. Quizás los eruditos judíos sirvieron como un vínculo vital en la transmisión de la filosofía a sus vecinos musulmanes. A su vez, estos eruditos podrían haber influido en la forma del pensamiento religioso de Ibn Masarra. Un estudio más profundo de estos elementos puede aportar información significativa al escaso conocimiento de los principios de las filosofías islámicas y judías en Al-Andalus[24]. Probablemente Al-Andalus se convirtió en una imagen espejo de 'Abbasid Baghdad[25] sin perder su legítima independencia de Bagdad[26], lo cual quedó claro después de la muerte de Ibn Masarra.

Hasta 1972, los investigadores no conocían los escritos y la biografía de Ibn Masarra; sin embargo sabían que Asín Palacios[27] declaró en su obra que sólo eran conocidos dos títulos de este: uno de Ibn Al-'Arabi (el cual se refiere a un *Kitab Al-ḥuruf*) y otro de Ibn Al-Abbar (donde se menciona a un *Kitab Al-tabṣira*). Sin embargo, en 1972 Muhammad Kamal Ibrahim Ja'far descubrió dos obras en el manuscrito no. 3168 de

[24] **STROUMSA, Sarah** (2012) Thinkers of "This Peninsula". Towards an Inegrative Approach to the Study of Philosophy in Al-Andalus. In: Beyond Religious Borders. Interaction and Intellectual Exchange in the Medieval Islamic World. Edited by David M. Freidenreich and Miriam Goldstein. University f Pennsylvania Press, Philadelphia, pp. 44-53 y notas en pp. 176-181.
[25] **VAHID BROWN, J.** (2006) Andalusi Mysticism: A Recontextualization. En: Journal of Islamic Philosophy 2, pp. 69-101. Cita en p. 72.
[26] **SAFRAN, Janina** (2001) The Second Umayyad Caliphate: The Articulation of Caliphal Legitimacy in Al-Andalus (Cambridge, MA: Harvard University Press).
[27] **ASÍN PALACIOS, Miguel** (1914-1997) The mystical philosophy of Ibn Masarra. Reprint E.J. Brill, Leiden, p. 41.

la Colección Chester Beatty[28]: *Las propiedades de las letras* (*Kitab khawass Al-huruf*) y *La epistola sobre contemplación* (*Risalat Al-i'tibar*)[29]. El colofón del manuscrito no. 3168 fue firmado por el copista `Uthman b. Yusuf b. Muḥammad b. Arslan Al-Ḥanafi Al-Ḥariri (El Cairo (686-7-1287-8)[30]. Finalmente, Muhammad Kamal Ibrahim Ja'far tuvo en sus manos una biografía de Ibn Masarra en el año 1992[31]. Una tercera obra de Ibn Masarra -El Monoteísmo de *aquellos Cuyo Conocimiento es Cierto* (el *Kitab tawhid Al-muqinin*)- es mencionada por *Shams Al-Din Al-Qurtubi* (d. 1173)[32] y por Ibn Al-Mar'a en su Sharh Al-irshad[33]. Aparentemente, Ibn Masarra estaba influenciado por el pensamiento científico de la escuela racional de Jahiz. Desafortunadamente, mucho de su trabajo se perdió[34].

---

[28] **MUHAMMAD KAMAL IBRAHIM, Ja'far** (1972) Min mu'allafat Ibn Masarra Al-mafquda.

ARBERRY, A.J. (1972) The Chester Beatty Library, vol. 1, pp. 68-69.

Véase también: **TORNERO, Emilio** (1993) Noticia sobre la publicación de obras inéditas de Ibn Masarra. In: Al.-Qantara 14, pp. 47-64.

[29] **STROUMSA, Sarah & SVIRI, Sara** (2009) The beginning of Mystical Philosopy in Al-Andalus: Ibn Masarra and his epistle on contemplation. En: Jersusalem studies in Arabic and Islam, 36, pp. 201-253. Cita en p. 203.

[30] **VAHID BROWN, J.** (2006) Andalusi Mysticism: A Recontextualization. In: Journal of Islamic Philosophy 2, pp. 69-101. Cita en p. 111.

[31] **AL-KHUSHANI, Muhammad Ibn Harit** (1992) Akhbar Al-Fuqaha' wa Al-Muhaddithin, estudio y edición crítica por María Luisa Avila y Luis Molina, Madrid.

[32] **CRUZ HERNÁNDES, M.** (1993) Historia del pensamiento en el mundo islámico, rev. y exp. Ed., 3 vols. Madrid Alianza Editorial, p. 345.

[33] **MASSIGNON, Louis** (1929) Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris, p. 70.

[34] **MOHAMMAD K. JA'FAR** (1973) Les écrits perdus d'Ibn Massara. En: Revue de la faculté de pédagogie, Nº 3, Tripoli (Libye), pp. 27-63. Citado por **'ALI DAHROUGE** (1983) Le probleme de l'âme chez Ibn Sab'in. Étude analytique du Budd Al-'Arif. Thèse pour

Pilar Garrido Clemente de la Universidad de Murcia menciona, en uno de sus muchos artículos, otros tres manuscritos de Ibn Masarra[35]. Estos son:

El Compendio de la Mudawwana de Malik[36].
El Kitab Al-Tabyin o 'Libro de la clarificación[37]'.
Dudoso:
El K. Al-Garib Al-muntaqa min kalam ahl Al-tuqa[38]:

Maestros en Al-Ándalus	Maestros en el extranjero
Abd Allah b. Masarra **(su padre)**	---Dul-l-Nun Al-Misri **(sufí)**

---

le Doctorat de 3ème Cycle. Université de Paris I. Panhteon-Sorbonne, p. 13.

[35] **GARRIDO CLEMENTE, Pilar** (2009) Ibn Masarra a través de las fuentes: Obras halladas y escritos desconocidos. En: Estudios Humanísticos. Filología, 31, pp. 87-106.

[36] **VIGUERA Y CORRIENTE, M.J.** (1982) Crónica del califa 'Abdarrahman III an-Nasir entre los años 912 y 942 [Ibn Hayyan, Al-Muqtabas V], Zaragoza, p. 99.
FIERRO BELLO, Maribel (1987) La heterodoxia en Al-Andalus durante el período omeya, Madrid: IHAC. p. 115.

[37] **SAMS AL-DIN AL-QURTUBI** (0000) Al-Tradkira fi ahwal Al-mawta, Beirut, sin fecha, p. 341.
ADDAS, C. (1993) Andalusī Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabī", En: The Legacy of Muslim Spain, ed. S. Khadra Jayyusi, Leiden: Brill, 1993, vol. II, p. 913.

[38] **V. 'IYAD, AL-GUNYA** (1982) Fihrist suyuj Al-qadi 'Iyad, ed. Mahir Zuhayr Yarrar, Beirut, 1982, pp. 92-94, nº 28.
GARRIDO, V.P. (2006) Ibn Masarra. En: J. Lirola Delgado y J.M. Puerta Vílchez (ed.), Biblioteca de Al-Andalus: De Ibn Al-Labbaña a Ibn Al-Ruyuli [Enciclopedia de la Cultura Andalusí, I] 4, (Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes), Nº 788, pp. 150-154.
GARRIDO CLEMENTE, Pilar (2009) Sobre el Kitab Al-Garib Al-muntaqa min kalam ahl Al-tuqa de Ibn Jamis de Evora, atribuido a Ibn Masarra. En: Al-Qantara, Madrid, vol 30, Nº 2, pp. 467-490.

<table>
<tr><td>Muhammad Ibn Waddah
(Famoso Jurista de la escuela Maliki, doctrinas ascéticas)
---Dul-l-Nun Al-Misri
(sufí)
---Sari Al-Saqati **(sufí)**
---Bisr Al-Hafi **(sufí)**

Abd Al-Salam Al-Jusani
(Doctrinas ascéticas)

Muhammad b. Harit Al-Jusani
(alfaquí de Córdoba viviendo en el extranjero)

Jalil Al-Gafla
(amigo de su padre y pensador libre – Mu'tazila)</td><td>---Sari Al-Saqati **(sufí)**
---Bisr Al-Hafi **(sufí)**
(en el extranjero o a través de Ibn Waddah)

Ahmad b. Nasr b. Ziyad
(alfaquí maliki)

Abu Sa'id Ibn Al-A'rabi
(sufí)

Abu Ya'qub Al-Nahrayurs
(Master)

Sahl Al-Tustari
(sufí)</td></tr>
<tr><td colspan="2">**Discípulo:**</td></tr>
<tr><td colspan="2">Ibn Masarra</td></tr>
<tr><td colspan="2">**Discípulos de Ibn Masarra:**</td></tr>
<tr><td colspan="2">-Muhammad Ibn Wahb Ibn Al-Sayqal Al-Qurtubi
-Muhammad Ibn Al-Madini
-Hayy b. 'Abd Al-Malik, de Córdoba
-Jalil b. 'Abd Al-Malik (d. 323/935) de Córdoba
-Muhammad b. Sulayman Al-'Ukki (d. 357/968) de Moron
-Aban b. 'Utman b. Sa'id Al-Mubassir b. Galib b. Fayd Al-Lajmi, Abu l-Walid de Sidonia (d. 377/987)
-Ahmad b. Faray b. Muntil b. Qays, Abu 'Umar (d. 344/955), de Córdoba.
-'Abd Al-'Aziz b. Hakam b. Ahmad (hijo del emir Muhammad), Abul-Asbag (d. 387/997) de Córdoba.
-Muhammad b. 'Abd Allah b. 'Umar b. Jayr Al-Qasysi, Abu 'Abd Allah (d. 382/992), nativo de Jaen viviendo en Córdoba</td></tr>
</table>

-Muhammad b. Ahmad b. Hamdun b. 'Isa b. Sabiq Al-Jawlani, Abu 'Abd Allah (d. 380/990) de Córdoba
-Muhammad b. Mufarriy b. 'Abd Allah b. Mufarriy Al-Ma'afiri Al-Fanni, Abu 'Abd Allah (d. 371/982) de Córdoba
-Rsasid b. Muhammad b. Fath Al-Dayyay (d. 376/987) de Córdoba
-Tarif, mawla, of the Vizier Ahmad b. Muhammad b. Hudayr, de Córdoba
-Ahmad b. Walid b. 'Abd Al-Hamid b. 'Awsaya Al-Ansari, Abu 'Umar, conocido como Ibn Ujt 'Abdun (m. 376/986) de Pechina.

Durante su vida, Ibn Masarra no tuvo problemas. Sin embargo, después de su muerte, los juristas llevaron a cabo una auténtica persecución contra los Masarriya (sus discípulos); Córdaba, y más tarde Almería, fueron los escenarios de estas persecuciones. En 340/952 y 345/956, Abd Al-Rahman III condenó al trabajo y a los seguidores de Ibn Masarra; a consecuencia de los decretos reales leídos en las mezquitas de Córdoba y Madinat-Al-Zahra[39]. La última condena conocida se dio en el año 957; en ella, el grupo que lo denunció de hereje se volvió muy fuerte, por lo que el Califa se vio forzado a tomar medidas drásticas. Una observación personal de Al-Khushani expone[40]:

---

[39] **IBN HAYYAN** (1998) Al-muqtaba V. En: **BERMEJO, V.,** The 'Zalmedina' of Cordoba. The Formation of Al-Andalus: Part I. Vermont: Ashgate Publishing Co., p. 416.

[40] **AL-KHUSHANI, Muhammad Ibn Harit** (1992) Akhbar Al-Fuqaha' wa Al-Muhaddithin, estudio y edición crítica por María Luisa Avila y Luis Molina, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Cooperación con el Mundo árabe, p. 178.
DANE, Kirstin Sabrina (2006) *Power Discourse and Heresy in Al-Andalus: The Case of Ibn Masarra*. Tesis presentada a la Facultad de Estudios e Investigación en parcial cumplimiento de los requerimientos para la obtención del grado Maestría en Artes. Instituto de Estudios Islámicos. Universidad Mcgill, Montreal, pp. 59-60.

> Las personas están divididas en dos grupos [en relación a Ibn Masarra]. Un grupo lo considera un maestro autoritativo del conocimiento y del ascetismo, a consecuencia de lo que les fue manifestado sobre la eficacia de sus enseñanzas y la sinceridad de su ascetismo. El otro grupo lo denuncia como un hereje, debido a lo manifestado a ellos en relación a su debate teológico (en el asunto referente a la promesa y al castigo), sus interpretaciones esotéricas [ta 'wil] de los versos del Qur'an y su lectura acerca de adherirse pasivamente a las ciencias conocidas en el Al-Andalus.

Aparentemente ningún discípulo directo de Ibn Masarra sufrió persecución; aunque todos vivieron en Córdoba. La situación fue distinta para Ahmad b. Walid b. 'Abd Al-Hamid b. 'Awsaya Al-Ansari, Abu 'Umar, conocido como Ibn Ujt 'Abdun (d. 376/986) de Pechina en la provincia de Almería. El cadí Muhammad b. Yabqa le ofreció la oportunidad de arrepentirse. Curiosamente, se encontraron pocas noticias entre los documentos sobre el nombre de uno de los defensores, quien extrañamente provenía de Pechina. Es posible notar que en Pechina la comunidad Masarra existió hasta el siglo XI.

---

[40] **VAHID BROWN, J.** (2006) *Muḥammad b. Masarra Al-Jabali and his Place in Medieval Islamicate Intellectual History: Towards a Reappraisal.* Tesis presentada a la División de Filosofía, Religión y Psicología del Colegio Reed. (Portland, Oregon, USA), p. 53.

Pechina (Almería)

Los discípulos y futuros seguidores de Ibn Masarra atravesaron tiempos difíciles tras la muerte de este. Ismail b. Abd Allah Al-Ruayni o Al-Ruayni (Córdoba, 950-1040) fue un pensador sufí andaluz perteneciente a la escuela sufí Masarra, que probablemente fue alumno de un discípulo directo de Ibn Masarra. Amenazado por sus doctrinas, Al-Ruayni fue forzado a abandonar la corte del Califato en el año 980, luego de haber logrado una notoriedad filosófica y religiosa. Se refugió en la ribera izquierda del río cercano a la villa de Pechina; este lugar estaba próximo a Almería y ya había recibido con brazos abiertos a un núcleo de seguidores de Masarra. Al-Ruayni se convirtió en el Imam de su comunidad, ejerciendo fuerte ayuno y penitencia. Los musulmanes de Pechina le reconocían como su líder religioso y los habitantes le obedecieron como si fuera el verdadero Califa; adicionalmente le pagaban el impuesto de ofrendas (zakat) y mantenían relaciones esotéricas entre ellos (semejantes a las de una sociedad secreta).

En esta comunidad, Al-Ruayni se reunió con su familia: su hijo Abu Harun y una hija que se convirtió en una educada maestra de la doctrina. Su hija tenía la reputación de poseer una cultura extraordinaria -obtenida por el reconocimiento propio de los significados del Qur'an- y obtuvo el título de teóloga dogmática; ella fue llamada *Ruayniya*, pero aparentemente su nombre era Fatma. De igual modo, el esposo de Ruayniya (el doctor Ahmad), su hijo Yahya y otro hijo de Ismail b. Abd Allah Al-Ruayni, pertenecían todos a la escuela Masarra.

.

Almería

Las enseñanzas Masarra se mantuvieron hasta la muerte de Al-Ruayni, la cual ocurrió en el año 1040. En esos años, otro sufí se les unió -Muhammad b. 'Isa de Elvira- influenciando a otros sufíes de Almería (como Abenalarif). Aparentemente, Almería se convirtió en la metrópolis de todos los sufíes de Al-Ándalus.

Así, observamos que Abu l-'Abbas Ahmad b. Muhammad Ibn Al-'Arif (d. 36/1141), autor de «Mahasín Al-Machalis», formó rápidamente un grupo de fanáticos a su alrededor; no sólo de Almería y su región, sino también de muchas otras partes de Andalucía (particularmente de Sevilla, Granada y de Algarve). Abu l-Hakam 'Abd Al-Salam b. 'Abd Al-Rahman Ibn Barrajan (d. 536/1141) venía de Sevilla; Abu Bakr Muhammad b. Al-Husayn Al-Mayurqi (d. 527/1142) venía de Granada; y, finalmente, Abu l-Qasim Ahmad b. Husayn Ibn Qasi (d. 546/1151) venía de Algarve.

Ibn Al-Arif[41] (apodo) o Abul Abbas Ahmad Ibn Mohammed Ibn Musa Ibn Ata Allah Al-Mariyyi Al-Sanhaji (también conocido como Al-Urruf), fue un famoso sufí andaluz que nació el 23 de Julio de 1088 en Almería y falleció en el año 1141 en Ceuta. Fue mayormente reconocido como el autor de *Mahasin Al-Majalis* (*La Atracción de las Sesiones Místicas*) y

---

[41] **SHAFIK ROUSHDY, Ahmed** (2010) Miftāḥ Al-sa'āda wa-taḥqīq ṭarīq Al-sa'āda (La llave de la felicidad y la realización del camino de la felicidad) de Ibn Al-'Arīf (481/1088-536/1141) Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid, pp. 339 p.
SHAFIK ROUSHDY, Ahmed (2012) Filosofía y mística de Ibn Al'Arif: Su *Miftah Al-sa'ada.* En: Anales del Seminario de Historia de la Filosofia, Vol. 29, Number 2, pp. 433-448.

por ser fundador de una escuela sufí o tariqa que se basaba en las enseñanzas de Ibn Masarra. Sin embargo, en estudios más recientes, la relación entre Ibn Masarra e Ibn Al-'Arif parece menos obvia[42].



Tumba Ibn Al-'Arif en Marrakesh
Foto Ibnalarif

Ibn Al-Arif pasó la mayor parte de su vida en Al-Ándalus, Almería, a la altura del poder almorávide. Su padre provenía de Tánger y su familia pertenecía a la tribu berber de los Sanhaja. Aparentemente, Almería era un centro del sufismo de aquella época. Ibn Al-Arif e Ibn Barrajan (otro sufí andaluz radicado en Sevilla) lograron obtener un gran número de seguidores, lo cual atrajo la atención de las autoridades almorávides. En 1141

[42] **AKASOY, Anna** (2012) *Andalusi exceptionalism: the example of "Philosophical Sufism" and the significance of 1212*. En: Diario de Estudios Ibérico-Medievales, 4:1, pp. 113-117.

ambos fueron llamados a Marrakech por el sultán Ali Ibn Yusuf; allí fueron acusados de "profesar doctrinas heterodoxas". Ibn Al-Arif se defendió a sí mismo y fue liberado, pero murió poco después. De acuerdo con Ibn Al-Abbar, o "el sultán estaba convencido de la excelencia y la piedad de Ibn Al-Arif y ordenó que fuera liberado y escoltado a Ceuta" (donde falleció de una enfermedad) o "Ibn Al-Arif fue envenenado durante su travesía de regreso, mientras cruzaba el mar". Su tumba se encuentra en Marrakech.

Un muy interesante estudio sobre Ibn Barrajan fue escrito por Jose Bellver[43]. Aunque Ibn Barrajan (d. 536/1141) fue uno de los maestros sufíes más destacados en Al-Ándalus, se mantiene como una figura controversial. Este maestro sufí es mayormente conocido por su acertada predicción sobre la toma musulmana de Jerusalén (583/1187), así como por su relación cercana con el otro maestro y líder sufí andaluz de la época: Ibn Al-Arif (d. 537/1143), el cual tuvo una muerte oscura. Ibn Barrajan no es mencionado en el "Ibn Bashkuwal's Sila" –la fuente principal para estudios del ulema Andaluz de la época– y como resultado se le ha tomado como un extraño entre los ulemas de Andalucía: uno que amenazaba el sistema político y teológico del momento.

La vida de Ibn Barrajan se desarrolló en paralelo al dominio almorávide sobre Al-Ándalus (1091-1145). Ibn Barrajan es conocido por la oscura muerte que sufrió tras haber sido llamado, junto a Ibn Al-Arif, por el sultán almorávide; lo que ocurrió después de la revuelta de los muridanes en el Algarve (539/1144) (liderada por Ibn Qasi (d. 546/1151) y del ascenso al poder de los almohades. Algunas fuentes se refieren a Ibn Barrajan como imam y se presume que, en alrededor de 130 villas, los sermones de los viernes eran leídos en su nombre (en lugar de en nombre del sultán). Estas referencias textuales

---

[43] **BELLVER, Jose** (2013) *"Al-Ghazali of Al-Andalus": Ibn Barrajan, Mahdism, and the Emergence of learned Sufism on the Iberian Peninsula*. En: The Journal of the American Oriental Society, Vol. 133, Nº. 4, pp. 659-681.

dentro del contexto de la revuelta de los muridanes –ocurrida posterior a su fallecimiento– junto a su juicio, encarcelamiento y muerte tras haber sido llamado por el sultán, han bosquejado una imagen de activismo político en él: un imam autoproclamado y un Mahdi rebelde que enfrentó a la autoridad política y religiosa de su época, siendo eventualmente ejecutado por su insubordinación.

La cita para comparecer ante el sultán y la posterior muerte de Ibn Barrajan ocurrieron en una situación cuyo trasfondo era de crisis política, económica y militar en Al-Ándalus. Esta crisis fue causada por el avance cristiano hacia la península, lo que acentuaba el declive de los almorávides durante la primera mitad del siglo sexto/duodécimo. Dada la pasividad de los almorávides frente a la amenaza cristiana, la población andaluz buscó el liderazgo de miembros del poder judicial: los fuqahti[44].

Hoy, la opinión sobre este sufí es la siguiente:
Abu-l-Hakam Abd Al-Salam Ibn Abd Al-Rahman Ibn Mohammad Ibn Barrajan (nacido en Sevilla -donde vivió- y fallecido en Marrakech en 1141) fue un escolar hadiz y una de las figuras sufíes más grandes de Al-Ándalus. Esparció sus enseñanzas a través de la primera mitad del Duodécimo Siglo y escribió una crónica que consta de dos volúmenes en el nombre de Alá: *Ida Al-hikma* (inédito) y un famoso tafsir. Sus escritos tuvieron una gran influencia en Ibn Arabi. Falleció en una prisión en Marrakech cuando fue citado a esa ciudad por el sultán almoravide, quien temía su influencia. Contra los deseos del sultán, Ibn Barrajan recibió una sepultura oficial por iniciativa de Ibn Harzihim.

[44] **BELLVER, Jose** (2013) *"Al-Ghazali of Al-Andalus": Ibn Barrajan, Mahdism, and the Emergence of learned Sufism on the Iberian Peninsula*. En: The Journal of the American Oriental Society, Vol. 133, Nº. 4, pp. 659-681.

Entre los acontecimientos más notables, es de destacar que Ibn Barraján[45] dijo en sus crónicas: "Alif, Laf'm, Mim los griegos serán superados: (Kur. XXX) Jerusalén permanecerá en las manos de los griegos hasta el año 583: ellos serán superados, capturados y se convertirán en la casa del Islam hasta el fin de los tiempos" (tomado de entre los versos) y así sucedió. Abu Shámah[46] observa que esta profecía de Ibn Barraján es la más notable de las que han ocurrido, dado que Ibn Barraján falleció antes de la ocurrencia del evento y la fecha precisa de su fallecimiento es desconocida.

---

[45] El autor de un comentario sobre el Kurán el cual el mismo explicó mediante el místico sistema del sufismo. Falleció en la ciudad e Marruecos A. H. 531 (1141-2) Ibn Khall, (art. Muhi u'ddin-b-uz-Zaki) agrega que desde el momento que él supo del verso, y entendió que pertenecía a Ibn Barraján, buscó en la crónica y consiguió el pasaje escrito al margen con una caligrafía distinta a la del texto e ignoraba si es o no una interpolación. También encontró un cálculo cabalístico hecho con base en las palabras "unos pocos años" en el verso del Kurán que reza: "Los griegos han sido superados en las inmediateces, pero después de su derrota ellos vencerán unos pocos años después" Véase tambien Sale's Kurán. Citado por: **JALÁLU'DDÍN A'S SUYÚTI & JARRET, H.S.** (1881*) History of the Caliphs, Calcutta*, p. 479.

[46] Abu'l Kásím A'bdu'r Rahman, cuyo sobrenombre era Shiháb u'ddín y llamado Abu Shámah por un lunar en su sien izquierda. Nació en Damasco A. H. 599 (1202) Era un jurisconsulto, un gramático, tradicionalista e historiador. Había dejado dos resúmenes sobre la historia de Damasco, uno en 15 y el otro en 5 volúmenes. Adicional a las biografías de Nur-u'ddin y Saladin, y muchos otros trabajos en teología y gramática. De Slane, I. K. Citado por:
JALÁLU'DDÍN A'S SUYÚTI & JARRET, H.S. (1881) *History of the Caliphs, Calcutta,* p. 479.

Ibn Sidi Buna de la provincia Alicante.

Existió un sufí que vivió en Alicante: Ya'far b. 'Abd Allah b. Muhammad b. Sidi Buna Al-Juza'i (d. 624/1227); este fue enterrado[47] en la mezquita de Atzeneta del valle de Guadalest (provincia de Alicante).

Ibn Saada, un sufí en Murcia.

Abd Allah Muhammad Ibn Yusuf Ibn Saada[48] (nacido en el mes del Ramadán, en el año 596/1103) fue un habitante de Xàtiva, pero sus ancestros vivieron en Valencia. Luego de haber recibido lecciones en su lugar natal (impartidas por muchos hombres distinguidos por el aprendizaje y la enseñanza), viajó a las provincias occidentales de España con el mismo propósito de ser instruido. En 520/1126 viajó hacia el este, donde cultivó la jurisprudencia y otras ramas del conocimiento.

---

[47] **FIERRO BELLO, Maribel (**2000) El espacio de los muertos: fetuas andalusíes sobre tumas y cementerios. En: *L'urbanisme dans l'occident musulman au moyen âge: aspects juridiques* / Maribel Fierro (aut.), Jean-Pierre van Staëvel (aut.), Patrice Cressier, pp. 153-190. En p. 166.
CALERO SECALL, Isabel (1987) Los Banu Sidi Buna.Separata de la Revista "Sharq Al Andalus, Nº 4, Universidad de Alicante, pp. 35-44.

[48] **IBN KHALLIKAN** (1843) Ibn Khallikan's Biographical Dictionary, Volumen 2, p. 501.

Peregrinó durante el año siguiente y, cuando regresó a Egipto, frecuentó la sociedad de Abu Tahir Ibn Auf, As-Silafi y de otros ilustres doctores. En el año 526/1132 regresó a Murcia con una gran cantidad de información sobre las tradiciones, la lectura del Corán, la interpretación coránica, las leyes, la filología y la teología escolástica. Tenía una inclinación hacia el sufismo. Después de registrarse como miembro del Consejo del Pueblo y como predicador en la gran mezquita de Murcia, Ibn Saada comenzó a enseñar las tradiciones de la jurisprudencia y ejerció las funciones de *kadi* hasta la caída de almorávides.

Posteriormente, Ibn Saada se embarcó en el *qadí* de Xàtiva y enseñó las tradiciones tanto allí como en Murcia y Valencia (lugares donde también llevó a cabo el oficio de *Khatib,* o predicador público); previamente, Ibn Saada había enseñado "Las Tradiciones" en Almería. Finalmente, falleció en Xàtiva durante el último día de Zu 'l-Hijja, el año 565/1170, dejando un único trabajo.

Aprendimos de Asín Palacios[49] que durante el duodécimo siglo un discípulo de Al-Ghazali (1058-1111), llamado Ibn Sa'ada, escribió en Murcia un libro sufí titulado *Shajarah Al-Wahm Al-mutaraqqiyya ila Durwah Al-Fahm* (El Árbol de la Imaginación por medio del cual Uno Asciende al Camino de la Intelección).

---

[49] **C**fr. *Tecmila,* b. 746, p. 225. Véase: **ASÍN PALACIOS, Miguel** (1914) Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofia Hispano-Musulmana. Madrid, E. Maestre, p. 162.

Ibn Al-Mar'a Ibn Dahhaq en Murcia

Ibn Al-Mar'a Ibn Dahhaq (d. 611/1214), quien enseñó en Murcia, discutió en su escritura al menos uno de los trabajos que conoció de Ibn Masarra (el *Kitab tawhid Al-muqinin)*; este trabajo es citado por Ibn Al-Mar'a en su *Sharh Al-Irshad.* El murciano Ibn Al-'Arabi sabía un poco sobre los trabajos de Ibn Masarra, ya que se refiere a ellos en cuatro ocasiones. Por otro lado, Ibn Sab'in del Valle de Ricote, en Murcia, se refiere a Ibn Masarra en dos de sus obras. Finalmente, Abu Al-Hasan Al-Shushtari, discípulo de Ibn Sab'in, menciona a Ibn Masarra en un poema donde enumera a los antepasados espirituales de su maestro[50].

Ibn Al-Mar'a Ibn Dahhaq (d. 611/1214) era contemporáneo con Ibn 'Arabi y partidario del Shudhiyyah. Fue exiliado de Málaga a Murcia y aparentemente estaba bien versado en las tradiciones sufí de Andalucía, mencionando en sus obras el *Kitab Al-tawhid Al-muqimim* de Ibn Masarra y escribiendo una crónica sobre el afamado *Mahasin Al-majali* de Ibn Al-'Arif.

De acuerdo con Massignon[51], Ibn Al-Mar'a Ibn Dahhaq era el instructor de Ibn Sab'in en el sufismo y le enseñó la doctrina de *tahqiq Al-tawhid.*

---

[50] **VAHID BROWN, J.** (2006) Muḥammad b. *Masarra Al-Jabali and his Place in Medieval Islamicate Intellectual History: Towards a Reappraisal.* Tésis presentada a la División de Filosofía, Religión y Psicología del Colegio Reed (Portland, Oregon, USA), p. 106.

[51] **MASSIGNON, L.** (1982) *The Passion of Al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam.* 4 Volúmenes. Traducidos del francés por H. Mason, Princeton: Imprenta de la Universidad de Princeton, Vol. II, p. 316.

Los Hermetistas Musulmanes

Entre los hermetistas sufíes encontramos a Abu 'Abdallah Al-Shudhi, de Sevilla; Ibn Mutarrif "El Ciego", de Murcia; Muhammad Ibn Aĥla, de Lorca; y a Al-Ĥajj Yasin Al-Maghribi. En *La Voie et la Loi*, (pp. 279-80), Ibn Khaldun escribe que "un gran grupo de personas de España oriental y del Valle de Ricote" eran seguidores del hermeticismo. Quizás más tarde, en un sufismo teórico o gnosis (*ma'rifah* or '*irfan*)[52], Ibn Sab'in siguió la misma doctrina.

Abu 'Abdallah Al-Shudhi (d. circa 600/1203) de Sevilla (actualmente enterrado en Tlemcen) es conocido allí como Sidi Al-Halwi y era un *Mutakallim* seguidor de Al-Ash'ari. Las enseñanzas en Sevilla de Al-Shudhi fueron proclamadas como heréticas por un cierto número de *'ulamas'*; esto lo forzó a emigrar hacia Tlemcen, donde siguió predicando[53]. La Orden Shudhiyya fue establecida por un *qadi* exiliado de Sevilla: Abu 'Abdallah Al-Shudhi[54].

---

[52] **COOPER, Elisabeth Jane** (2006*) Is Rational Mysticism Compatible with Feminism? A critical examination of Plotinus and Kashani.* Tésis presentada como requerimiento de grado del Ph.D. en Filosofía en la Universidad de Canterbury, p. 14.

[53] **GARCÍA-ARENAL Mercedes** (2005) *Messianism and Puritanical Reform: Mahdis of the Muslim West*, p. 145.

[54] **JOHNSON, N. Scott** (1995) *Ibn Sab'in, Shushtari and the Doctrine of Absolute Unity*. En: Sufi. *A journal of Sufism, Khaniqahi Nimatullahi Publications*. Nº 25, pp. 24-31.

Los primeros miembros del movimiento shudhiya fueron Ibn Al-Mar'a y Ibn Ahla de Lorca. Al tratar la doctrina de Al-Shudhi (la de la unidad absoluta) en su trabajo *Rawdat Al-ta'rif*, Ibn Khatib[55] destaca que ésta poseía muchos adeptos en el desierto Levante (Andalucía). Este fue el caso del Valle de Ricote; por lo tanto, es imposible olvidar la vinculación familiar de Ibn Sab'in con la población de Ricote[56].

Ibn Ahla

Abû 'Abdullah Muhámmad Ibn 'Ali Ibn-Ahla (d. 645/1247) nació en Murcia y fue un famoso *mutakallim*. Fue, junto a Ibn Al-Mara'a, uno de los primeros Shudhiya y comenzó un movimiento semiclandestino en Lorca (así como lo hizo el rebelde sufí Ibn Qasi) con miras a un posible liderazgo político futuro. Ibn Al-Zubayr destaca la equidad con la cual Ibn Ahla controlaba Lorca, en las profundidades de la "Gran Mezquita", mientras permanecía apegado –hasta su muerte– a la doctrina secreta de Ibn Al-Mar'a[57].

---

[55] **LISAN AL-DIN IBN AL-KHATIB** (1970) *Rawdat Al-ta'rif bi'l-Hubb Al-Sharif,* ed. M. Kattani, 2 vols. Casablanca: Dar Al-Thaqafa*,* Vol. II, p. 604.

[56] **CARMONA GONZALEZ, Alfonso (**2007) De nuevo sobre Ibn Sab'in. En: 4º Congreso Internacional Valle de Ricote "Despeirta tus Sentidos". Centro cultural de Ricote del 8 a 11 de Noviembre de 2007. Edición: Consorcio Turístico Mancomunidad "Valle de Ricote", pp. 159-162. Cita en p. 160.

[57] **MASSIGNON, Louis** (1975) ***La passion de Husayn Ibn Mansur Hallaj. Martyr mystique de l'Islam. Tome II. La survie de Hallaj.*** *Editions Gallimard.* Paris, pp. 327-328 y 332.

Los heresiógrafos musulmanes usualmente enumeran a Ibn Ahla entre las "personas de la unidad" (*ahl Al-wahda*); aunque también pudo haber pertenecido a la creencia Isma'ili (*batini*) sobre la inminente llegada del restaurador del mundo mesiánico, lo que le impulsó a intentar conseguir el poder en Lorca. Así como con Ibn Qasi, Ibn Ahla fue pronto expulsado de Lorca y tuvo que escapar a Murcia. Falleció en el año 1245, dos años después de la captura de la ciudad por parte de los cristianos[58].

Entre 1239 y 1247, durante el disfuncional Estado de Hud, Ibn Ahla ejerció una fuerte influencia moral sobre sus compatriotas. Las personas sentían un gran respeto por la integridad[59] y justicia con las que reinaba la ciudad. Ibn Ahla declaró en su *Tadkira* una doctrina sobre la reforma teológica y social del *Umma.* En otras palabras, el sufismo

---

[58] **IBAN SAB'IN.** *Budd Al-'arif,* pp. 20-21; **KATTOURA, George** (1977) *Das Mystische und Philosphische System des Ibn Sab'in. Unpublished thesis, University of Tubingen*, pp. 14-22; cf. **MASSIGNON, Louis** (1962) *Ibn Sab'in et la 'conspiration anti-hallagienne' en Andalousie et en Orient du XIIIe siècle. En: Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal:* Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, Vol. 2: pp. 661-683. In pp. 669-670; **FIERRO BELLO, Maribel** (2013) *Heresy and Political legitimacy in Al-Andalus* - Andrew P. Roach y James R. Simpson (eds.), *Heresy and the making of European culture. Medieval and Modern Perspectives*. Ashgate, p. 895. **KNYSH, Alexander** (1999) *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam.* State University of New York, p. 345.

[59] **CARMONA GONZALEZ, Alfonso (**2007) De nuevo sobre Ibn Sab'in. En: 4º Congreso Internacional Valle de Ricote "Despeirta tus Sentidos". Centro cultural de Ricote del 8 a 11 de Noviembre de 2007. Edición: Consorcio Turístico Mancomunidad "Valle de Ricote", pp. 159-162. In p. 159.

de Murcia estaba completamente entrelazado en la vida política del pueblo[60].

Ibn Mutarrif "El Ciego" de Murcia

Ali b. Muhammad b. Mutarrif Al-Yudami Al-Darir (d. 663/1264) fue un estudiante murciano y discípulo de Ibn Ahla, el cual propagó su doctrina en las mezquitas de Lorca y Murcia. Tomó y enfatizó la doctrina (*madhhab*) de Ibn Ahla, e hizo propaganda de la vida de éste. Al momento de su muerte, dirigió a la mayoría de sus discípulos y se sentó en la mezquita de Lorca a leer el libro santo como un intérprete (*taríaq*). Enseñó la doctrina en su casa, muy similar a como lo hizo su maestro y sus seguidores; luego se mudó a Murcia, donde hizo lo mismo hasta su fallecimiento en el año 663 o 664. Ibn Mutarrif propagaba el mal en su doctrina, ignorando todas las ciencias: aparentemente permitía a sus seguidores beber vino y tener más de cuatro esposas[61]. En este contexto, es interesante ver lo que la tesis doctoral de Jahar tiene que decir[62]:

---

[60] **GUICHARD, Pierre** (2001) Al-Andalus frente a la conquista cristiana: los musulmanes de Valencia. Biblioteca Nueva. Universidad de València, pp. 170-171.

[61] **AL-SAKHAWI.** *Al-Qawl Al-munbi,* fol. 93b; **LISAN AL-DIN IBN AL-KHATIB** (1970) *Rawdat Al-ta'rif bi'l-Hubb Al-Sharif,* ed. M. Kattani, 2 vols. Casablanca: Dar Al-Thaqafa, Vol. II, p. 604, note 1424; **KATTOURA.** *Die Mystische und Philosophische System,* pp. 18-19; **MASSIGNON**. "Ibn Sab'in" p. 670. Citado por: **KNYSH, Alexander** (1999) *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition*: *The Making of a Polemical Image in Medieval Islam.* State University of New York, p. 353. Véase tambien: **MARIN, M.** (2000) Mujeres en Al-Andalus, Madrid. *(Estudios Onomástico-Biográficos de Al-Andalus, XI),* p. 407.

[62] **JAHAR, Asep Saepudin** (1999) *Abu Ishaq Al-Shatibi's reformulation of the concept of Bida'a: a study of his Al-i'tisam.* Tésis presentada a la Facultad de Estudis e Investigación como requisite

> Las enseñanzas de Ibn Sab'in, por ejemplo, afirmaba que el *salat o saum* (ayuno en Ramadan) para aquellos que habían alcanzado el nivel del *'ulama* real (sing. *alim)* era innecesario. Además, su desafío directo hacia los juristas Malekitas contenía acusaciones contra la disposición de los juristas a permitir que los hombres tuvieran más de cuatro esposas, lo cual era prohibido por el *mashhur Al-fuqaha',* y permitir el consumo de bebidas alcohólicas.
> Para Ibn Sab'in, la mezcla de *fiqh,* teología *(kalam),* el sufismo y la filosofía son importantes. *Fiqh* es el camino al *Shari'a, Ash'ariyya* y el camino a la teología, y el sufismo es el camino al *haqiqa* de Dios. Para Ibn Sab'in, *fiqh* no es el único camino a la realidad (*haqiqa*), está basado sólo en la razón, particularmente *qiyas* (*ratio* legis), y esconde, por ende, la luz de Dios a sus sirvientes. Por su lógica, entonces, son los juristas quienes se han descarriado[63].

La influencia de los sufíes en Asuntos Políticos.

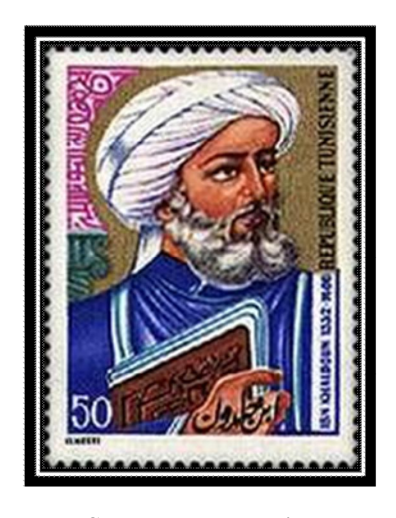
Ibn Al-Arif (1088-1141) destacó como profesor y confesor de una nueva regla de vida religiosa inspirada por la escuela de Al-Ruayni. Ibn Arabi establece que Ibn Al-Arif estudió las ideas de Al-Ruaynî. En Julio del año 1198, durante el Ramadán, Ibn Arabi viajó a Almería a visitar a su amigo Abu Abdullah Al-Gazal, discípulo de Ibn Al-Arif. «Tuve de repente la idea de hacer una travesía desde Murcia hasta Almería, cabalgando sin demora; tomé mi caballo, acompañado por gente honesta y virtuosa, en el año 595 (1198).»

---

parcial para el grado de Maestría en Artes. Instituto de Estudios Islámicos. McGill University Montreal, Canada, p. 20.

[63] **SHARIF, Muhammad Yasir** (1990) Falsafat Al-Tasawwuf Al-Sab'ini. Damascus: Manshurat Wizarat Al-Thaqafa, pp. 114-115 y 141-144.

Joel Kraemer[64] defiende la noción de "la escuela sufí de Murcia", pero debemos entender que el pueblo de Murcia y el Valle de Ricote son dos sitios separados y que Ibn Sab'in era nativo del Valle de Ricote; así que es mejor hablar de la Región de Murcia o la Provincia de Murcia[65]. La región o provincia de Murcia incluye: Murcia, Lorca y el Valle de Ricote.



Sello postal tunecino

[64] **KRAEMER, Joel** (1992) *The Andalusian Mystic Ibn Hud and the Conversion of the Jews*. En: Israel Oriental Studies XII, pp. 59-74 Cita en p. 68, nota 34.

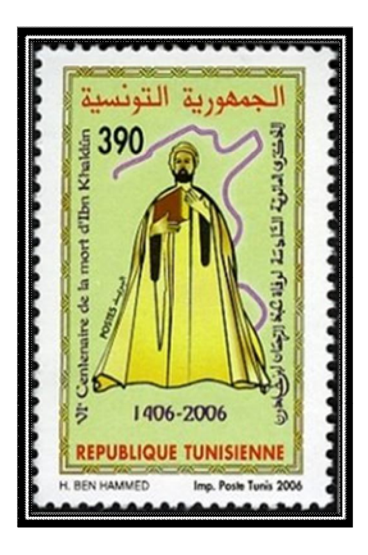
[65] El mismo nombre de Murcia en un pueblo y en una provincia suele prestarse a confusión.

En el trabajo de Ibn Khaldun observamos la importancia de los sufíes Ibn Sa'bin y Ibn Arabi. Ibn Khaldun tuvo una actitud crítica hacia los movimientos sufíes contemporáneos y los sintetizó en el siguiente fatwa[66]:

> El camino de los tan llamados sufíes [murasawwifa] comprende dos caminos. El primero es el camino del Sunna, el camino de sus ancestros [salaf], de acuerdo al libro y al Sunna, imitando a sus virtuosos ancestros junto a sus acompañantes [del Profeta] y a los seguidores.
>
> El segundo camino, el cual está contaminado por innovaciones [heréticas], es el camino de un grupo entre los pensadores más recientes [muta'akhkhirun] quienes hacen del primer camino un medio para la remoción [kashf] del velo de la sensación porque ese es uno de sus resultados. Ahora entre estos supuestos sufíes se encuentran Ibn 'Arabi, Ibn Sab'in, Ibn Barrajan, y sus seguidores entre otros que viajaron su camino y adoraron de acuerdo con su [herética] secta [nihla]...

Por lo tanto, para entender los eventos que rodearon al movimiento sufí, se debe tener en mente que la estructura de poder en Al-Ándalus no sólo estaba enlazada a la élite almorávide de gobernantes y militares, sino también al poder judicial concentrado alrededor de la estirpe local con la aprobación de las autoridades religiosas.

[66] Reimpreso al final de la edición para la venta de M. Al-Tanji:, *Shifa' Al-Sa'il fi Tahdhib Al-Masa'il,* (Istanbul, 1958), pp. 110-11. Citado por **MORRIS, James Winston** (2009*) An Arab Machiavelli? Rhetoric, Philosophy and Politics in Ibn Khaldun's Critique of Sufism*. En: Harvard Middle Eastern and Islamic Review 8, pp. 242-291.



Ibn Khaldun, sello postal tunecino 2006

Jose Bellver propone "que los eventos que rodean a Ibn Barrajan fueron el resultado de tensiones religiosas –no políticas– traídas por el surgimiento de una clase de sufíes instruidos, cuyo número creciente de discípulos era visto como una amenaza por el poder judicial. Con la autoridad religiosa y espiritual que había adquirido, Ibn Barrajan llegó a personificar, en el oeste islámico de su época, un rol equivalente al de Al-Ghazali en el este islámico. Estas tensiones resultaron en el juicio de Ibn Barrajan, quien fue encontrado culpable."

Cualesquiera que sean los resultados finales de la investigación de José Bellver, no se puede olvidar la influencia de los sufíes en asuntos políticos[67]:

> La señal de comienzo para el levantamiento general en Al-Andalus contra los restos del poder almorávide comienza en el Algarve con la rebelión del Ahmad Ibn Qasi dirigiendo el

[67] **IBRAHIM, Tawfiq** (2005) El dinar de 'Ali Ibn 'golpeó Ubaid en Murcia en el año 542H. In: XIII Congreso Internacional de Numismática, Madrid 2003, Actas II, Madrid, pp. 1593-1597.

Muridun (un movimiento sufí políticamente orientado, el mismo Ibn Khaldun específicamente escoge y ridiculiza como un ejemplo fracasado, tan capaz de una amplia y sangrienta ruptura pero, estructuralmente, completamente inadecuado como una herramienta para lograr la retención deseada sobre el poder). Los efectos de la propaganda de Ibn Qasi llegan al clímax con la toma de sus partidarios de Mertola en Safar 539H. Proclamándose a sí mismo, parecen no ruborizarse, tanto Imam como Mahdi. Su afirmación es rápida y oportunamente apoyada, entre otros, por Sidray b. Wazir de Evora y Beja (Vives 1911-1912) y por Muhammad b. Mundir de Silves. Este apoyo probaría ser más fugaz. Mientras que en Córdoba, durante el Ramadán, su qadi Hamdin Ibn Muhammad desplaza a los últimos almorávides durante un período de once meses. Este último, siendo un reinado relativamente largo para los tiempos, aunque interrumpido brevemente, durante diez días, por la ocupación de Córdoba por Ahmad Ibn Hud, el llamado Saif al Dawla en las crónicas. Para escoger sólo algunos ejemplos más, entre los muchos otros, en este mismo año Muhammad Ibn Malhan toma Guadix, mientras que 'Ali Ibn Adha toma brevemente Granada. Pronto después de un gran ejército almohade desembarca y rápidamente toma Algeciras, Tarifa y Jerez, mientras que el resto del poder almorávide, bajo la dirección de Yahya Ibn Ghaniya, continúan luchando, obstinada y muchas veces valientemente, una batalla pérdida contra las más imposibles probabilidades.

2. Ibn Arabí

El famoso Ibn 'Arabi de Murcia nutrió con el tiempo la doctrina del *wahdat Al-wujud.* Tal vez tenemos ante nosotros la cadena espiritual de transmisión *(isnaid)* - Ibn 'Arabi> Ibn Sab'in> Ibn Hud. Aunque algunos historiadores dicen lo mismo para Ibn Sab'in, hay otros investigadores que afirman que su doctrina fue la de *Al-wahda Al-mutlaqa* (unidad absoluta)[68].

Ibn Arabi nació en Murcia el 25 de julio de 1165DC. Su padre, 'Ali Ibn Muḥammad, sirvió en el ejército de Ibn Mardanish; pero cuando éste murió (en 1172 DC) 'Ali Ibn Muḥammad cambió rápidamente su lealtad al sultán almohade, Abu Ya'qub Yusuf I, y se convirtió en uno de sus asesores militares. Por otro lado, la madre de Ibn Arabi procedía de una rica familia beréber con fuertes lazos con el norte de África. La familia se trasladó de Murcia a Sevilla; donde, en 578 AH, comenzó la formación intelectual de Ibn 'Arabi. La mayoría de sus maestros eran del clero de la era almohade y algunos de ellos ocuparon los puestos oficiales de qadi o khatib.

Ibn Arabi pertenecía a la Escuela Zahirita de Derecho y era un seguidor de Ibn Hazm. También estaba personalmente familiarizado con Averroes y se dice que asistió a su funeral.

---

[68] **GEOFFROY, Eric** (1998) L'Apophatism chez les mystiques de l'islam, (religioperennis.org), pp. 1-12. En p. 8.
DUGGAN, T. Mikail P. (2014) Velo de Luz. En: Diario Mediterraneo de Humanidades, IX/1, pp. 129-157. En p. 137.

El mentor espiritual en Fes de Ibn Arabi fue Mohammed Ibn Qasim Al-Tamimi. Estuvo en Marruecos en el año 597 AH /1200 DC y tomó su última licencia del maestro Yusuf Al-Kumi, quien, en ese momento, vivía en el pueblo de Salé. Ibn Arabi emprendió el Hajj en 598 AH y, vivió en la Meca durante tres años; fue en La Meca donde comenzó a escribir lo mejor de sus obras *Al-Futuḥat Al-Makkiyya.* Después de pasar tiempo en La Meca, viajó por Siria, Palestina, Irak y Turquía.



El monumento funerario de Ibn Arabi en la vitrina de su tumba (Qubba) en el distrito de Al-Salihiya, al norte de Damasco, al pie de Jabal Qasiyun. (Nerrudin, CC BY 2,5)

El año 600 AH fue testigo de una reunión entre Ibn Arabi y Shaykh Majduddin Isḥaq Ibn Yusuf (un hombre nativo de Malatya que poseía gran prestigio en la corte de Seljuk). Esta vez, Ibn 'Arabi estaba viajando hacia el norte; primero visitó Medina y posteriormente, en el 601 AH, entró en Bagdad. Esta visita, entre otros beneficios, le dio la oportunidad de conocer a los discípulos directos de

Shaykh 'Abd Al-Qadir Jilani. Ibn Arabi permaneció en Bagdag durante 12 días, porque quería visitar Mosul para ver a su amigo Ali Ibn 'Abdallah Ibn Jami' (un discípulo de Qaḍib Al-Ban).

Allí pasó el mes del Ramaḍán y compuso Tanazzulat *Al-Mawṣiliyya, Kitab Al-Jalal wa'l-Jamal y Kunh ma la Budda lil-MuridMinhu.* En el año 602 AH visitó Jerusalén, La Meca, Egipto y fue la primera vez que pasó por Siria (visitando Alepo y Damasco). Más tarde, en el 604 AH, regresó a La Meca, donde continuó estudiando y escribiendo; pasando el tiempo con su amigo Abu Shuja bin Rustem y la familia de éste (incluyendo a la hermosa Nizam). Ibn 'Arabi pasó los siguientes 4 a 5 años de su vida en estas tierras, aunque siguió viajando y teniendo en persona las sesiones de lectura de sus obras. En el 629 AH se completó el primer borrador de *Al-Futuḥat Al-Makkiyya.* Existen cientos de manuscritos de este trabajo en varias bibliotecas del mundo; siendo el manuscrito de Konya el más importante de ellos, ya que fue escrito por su autor.

Tres años más tarde (en 632 AH, en el primero de Muharram), Ibn 'Arabi se embarcó en un segundo proyecto del Futuḥat; del cual, como él mismo lo explicó, agregó y suprimió varias cosas en comparación con el trabajo anterior. Esta revisión se completó en el año 636 (Addas 286); después de completarlo, comenzó a enseñarlo a sus discípulos. Cientos de sus lecturas públicas ocurrieron entre el año 633 AH y 638 AH. Finalmente, Ibn Arabi murió en Damasco en el 22 Rabi 'Al-Thani 638 AH, a la edad de setenta y cinco años.

Ibn Arabi es reconocido por algunos practicantes del sufismo como "el maestro más grande" y también como un santo genuino. Fue llamado por los nombres de Al-Shaykh Al-Akbar, Muḥyiddin Ibn Arabi, y más tarde fue apodado como el Gran Shaykh.

Durante muchos años, los historiadores siguieron parte de la biografía de Ibn Arabi dada por Al-Qari Al-Bagdadi. Su monografía, el *Durr al-Tamin fi manaqib Al-Sayh Muhyi l-Din* fue utilizada para ese propósito [69].

> [Ibn Al-'Arabi] había sido uno de los hijos de los gobernantes, notables y jefes de ese tiempo. Su padre era el ministro (wazir) del supremo señor de Séville, el sultán del oeste [sci., El califa Almohad].
> Las copas de vino (aqdah Al-rah) comenzaron a rodar entre ellos, hasta que llegó el turno de [Ibn Al-Arabi, quien] tomó la copa en su mano, con la intención de beber de ella. Pero oyó [una voz] diciendo: "¡Oh Muhammad, para esto no fuisteis creado!" Entonces echó la copa a un lado y salió en un estado de completa perplejidad.
> Cuando llegó a la entrada de su casa, describió por la puerta a un ganadero de los rebaños del ministro, [su padre], [cubierto] con el polvo en el que pasaba cada día. [Ibn Al-'Arabi] lo acompañó a las afueras de la ciudad, donde tomó las ropas sucias del pastor y se las puso, y le dio su propia ropa. [Después] vagó (saha) hasta que llegó después de algún tiempo a un cementerio (gabbana) situado junto a un arroyo, y resolvió sojoum en el cementerio. Porque en medio de él encontró una tumba (qabr) que se había derrumbado y caído en ruinas, [de modo que] se parecía a una pequeña gruta (Al-magara Al-sagira). Entonces él entró en esta gruta y se ocupó de la invocación de Dios (Al-dikr), nunca saliendo de allí excepto en el momento de la oración.

---

[69] **ELMORE, Gerald** (1998) Nueva Evidencia de la Conversión de Ibn Al-Arabi para Sofismo. En Arábico, T. 45, Fasc. 1, pp. 50-72. Cita en pp. 53-54.

> El Maestro [Ibn Al-Arabi] ha dicho: "Permanecí en ese cementerio durante cuatro días; Y luego salí con todo este conocimiento [que ahora poseo]"

Felizmente, Gerard Elmore[70] escribió en 1997 una nueva biografía de Ibn Al-'Arabi; esta se basó en la publicación de Fuat Sezgin de la edición de la copia exacta de un manuscrito del Qala'id Al-jumanfafara'id shu'ara hadha 'l-zaman. A continuación sigue la descripción parcial de la biografía tal como la refleja Elmore:

> Muhammad b. 'Ali b. Muhammad b. Ahmad [Ibn] Al-'Arabi, Abu 'Abd Allah, el Maestro Gnóstico [apellido] Al-Hatimi Al-Ta'i, un descendiente de' Abd Allah, hijo de Hatim Al-Ta'i. Nació en el año 560/1165 A.D en la ciudad de Murcia, en el tiempo del comandante [independiente] Abu 'Abd Al-lah Muhammad b. Sa'd Ibn Mardanish; y murió el día 22 de Rabi 'Al-Akhar en Damasco. Fue enterrado en Jabal Quasiyun, en la tumba del Qadi, Zaki Al-Din, el 10 de noviembre de 638 [1240]. Estudió las tradiciones con Abu 'Abd Allah Muhammad b. 'Ubayd Allah Al-Hajri. Abu'Ab Allah Muhammad b. Sa'id Ibn Zarqun, Abu-l-Husayn Yahyá b. Al-Sa'igh Al-Sabu, Muhammad b. Qasim b. 'Abd Al-Karim Al-Fasi, y otros aparte de ellos. Los de su familia eran soldados *(ajnad)* al servicio de los que controlaban el país *(Al-mustawlin 'ala -l-bilad),* y él mismo permaneció durante algún tiempo [en su juventud] como soldado *(jundi).* Luego, en el año 580 [1184], se retiró del ejército. Textualmente me dijo:
> "La razón de mi retirada y repudio del ejército *(intiqali 'a Al-jundiyah wa-nabdhi laha),* así como de seguir este camino [del sufismo] y mi propensión o gusto hacia él *(suluki hadhihi' l-tariqah wa- Mayli ilayha),* fue la siguiente: Cuando salí hacia la gran mezquita de Córdoba, en compañía de mi señor (makhdumi), el príncipe almohade, Abu Bakr Yusuf b. 'Ad Al-Mu'min b. 'Alí, , y vi al príncipe inclinarse, postrarse y

[70] **ELMORE, Gerard** (1997) New Evidence on the Early Life of Ibn Al-'Arabi. In: Journal of the American Oriental Society, 117, 2, pp. 347-439. (Nueva evidencia sobre la primera vida de Ibn Al-'Arabi. En: Diario de la Sociedad Oriental Americana, 117, 2, págs. 347-439).

> humillarse humildemente en súplica a Dios (¡A él pertenece poder y majestad!), una idea *(khajir)* se agitó en mí. Me dije a mí mismo: 'Si este, el soberano de la tierra, es tan humildemente sumiso y lo hace ante Dios (¡Sea él exaltado! ¡A él pertenece poder y majestad!), entonces este mundo no vale nada. Lo dejé ese mismo día y nunca más lo vi, después seguí este camino."

El año preciso en que Ibn Al-Arabi entró[71] en el camino del sufísmo es el 580 / 1184-85; en ese año, Ibn Al-Arabi tenía diecinueve o veinte años. Su primer maestro fue Abu Gafar Al-Uryani de Sevilla.

Ibn Al-Arabi volvió a establecerse en Sevilla, donde vivió durante casi treinta años; allí (y también en Ceuta) estudió Hadith y Fikh. Visitó Túnez en 590 (1194) y en 598 (1201-2) partió hacia el este (del cual no regresó). Llegó a La Meca ese mismo año (598) y en el 601 pasó doce días en Bagdad, a la que regresó en 608 (1211-2). Posteriormente volvió a La Meca en 611 (1214-5). Se quedó unos meses allí, pero fue a Alepo a principios del año siguiente (612); también visitó Mosul y Asia Menor[72].

Asin Palacios y Salverda di Grave han señalado que, en la Divina Comedia, Dante tomó de Ibn Arabi el gran diseño del infierno, el paraíso y la imagen de la joven embellecida como guía de lo divino.

---

[71] Ver *Al-Futuhat almakkiya* (Cairo: Dar Al-Kutub Al-Arabiya Al-Kubra, 1911), vol. II, p. 425.

[72] **WEIR, T.H.** (1913-1936) Enciclopedia del Islam. Primera Edicion.



Ibn Arabi

3. Abubéquer Mohámed Benahmed ‘el Ricotí el Mursí.

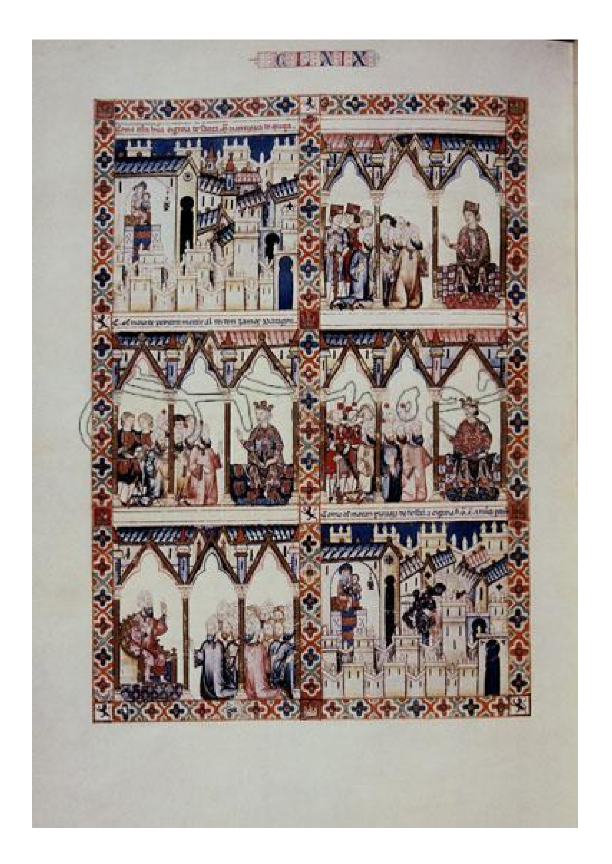
Mohammad Ibn Ahmad El-Riquti Al-Mursi (El Ricotí 1230? – 1295?), también llamado Abu-Bakr, fue una celebridad nacida en Ricote (Murcia) que floreció en la segunda mitad del siglo XIII y VII del Hegira. Era reconocido por su elocuente oratoria y por su formidable conocimiento en artes antiguas: lógica, geometría, matemática, medicina y música. Fue un filósofo y un médico experto, un signo de Dios en el conocimiento de las diferentes lenguas. Era una persona de buen conocimiento y de orgullo.

El déspota Alfonso X El Sabio[73] (que capturó a Murcia) reconoció su valor y le construyó una escuela alrededor del año 668/1268. Alfonso X El Sabio sabía que el Ricotí era un prodigio, ya que poseía un vasto y profundo conocimiento: dominaba todas las ciencias árabes y las llamadas antiguas (matemáticas, medicina, Música, lógica y otras ramas de la filosofía). En consecuencia, el rey Alfonso lo puso a cargo de la enseñanza en una escuela alrededor del año 668/1269.

[73] Doy las gracias al Prof. Areeg A. Ibrahim de la Universidad de Harvard por facilitarme, en el 2014, la traducción completa del árabe de la biografía de Mohammed Ahmed El-Riquti Al-Mursi. Tomada de un libro de Lissan Al-Din Ben Al-Khateeb titulado AL-IHATA FI AKHBAR GHERNATA, [THE COMPREHENSIVE REPORT ABOUT GRANADA].

Sus discípulos eran moros, judíos y cristianos. Los estudiantes adoraban a su maestro, quien tenía la capacidad única de explicar a todos los estudiantes en su propio idioma. El rey Alfonso lo trató extravagantemente, tratando de atraerlo con salarios, honores y premios; todo esto con la esperanza de convertirlo algún día al cristianismo. La fama de Ricotí llegó a Granada y el segundo sultán Masrid (Mohammad II Al-Faqih, el cual reinó desde el 671 / 1272 hasta el 701 / 1302)[74] lo invitó a mudarse a la capital del reino para enseñar al pueblo su ley. Así fue cómo Ricotí decidió dejar el servicio de Alfonso X.

[74] El Prof. Ibrahim habla en su nota sobre Mohammed I, el rey nazarí de Granada.



Cantigas 169

Una vez en Granada, el mismo sultán se volvió su discípulo y le dio una hermosa casa con jardín. Ricotí convirtió esta casa en un colegio; donde enseñaba medicina, matemática y otras ciencias. A su vez, Ricotí (un hombre amable y bien vestido, que caminaba noblemente) solía viajar a la residencia del sultán en una mula desgarbada; hasta que murió allí, en Granada (que Dios tenga misericordia de él).

Solo hay una buena fuente de información sobre Mohammad Al-Riquti: el cronista musulban Ibn Al –

Khatib (713/1313-776/1375). Éste escribió lo siguiente sobre él:

> Muhammad Ibn Ahmad Al-Riquti Al-Mursi (...) Fue notablemente eminente en su conocimiento de las artes antiguas: la lógica, las matemáticas, la aritmética, la música y la medicina. Era un filósofo y un médico experto, un signo de Dios en el conocimiento de las lenguas. Enseñó a las naciones, en sus propios idiomas, las artes que deseaban aprender (...) El tirano-rey de los cristianos sabía el rango al que tenía derecho (debido a su erudición), después de haber conquistado Murcia; así que le construyó una madraza, en la que podía enseñar a los musulmanes, cristianos y judíos y donde seguía siendo estimado por él (es decir, el Rey) [75].

Con respecto a la influencia del sufismo en el cristianismo, se han hecho afirmaciones sobre el impacto sufí en el teólogo y filósofo catalán Ramón Lull (1232-1316). Él mismo dice que escribió su *Libro del Amante y el Amado* (Libre d'amici e amat) a la manera de los sufis.

Si cree Juan Ribera, que si entonces El Ricotí, tenía algo que ver con la música, entonces hay que considerar que quizás fue un músico que adaptó *Las Cantigas.* Esta idea es bastante posible si tomamos en consideración que la cantiga 169 del códice del Escorial se refiere a la cantiga de la Arrixaca en Murcia; mientras que la cantiga 239 trata de un vecino de Murcia. Principalmente, son cuatro las cantigas del rey castellano que se refieren a Murcia.

---

[75] Ibn Al-Khatib, Al-Ihata fi akhbar Gharnata, vol. 3, pp. 67-8. Wieger cita la traducción inglesa de Van Koningsveld, "Manuscritos andaluces-árabes", pág. 81. Véase: **WIEGER, Gerard Albert** (1994) Islamic Literature in Spanish and Aljamiado. Yça of Segovia (fl. 1450), His Antecedent & Successors, p. 52.



¿Al – Riquti? Quizás el músico que adaptó *Las Cantigas,* junto a un cristiano, cada uno tocando un instrumento de la familia del laúd.
Cantigas 125

Aquí se reproduce La Arrixaca (169), dedicada a la primera patrona de la ciudad de Murcia. El manuscrito número 239 del "El Escorial", muestra un milagro en Murcia, el cual es comúnmente conocido en muchas otras colecciones europeas. El número 299, también de El Escorial, relata un milagro que le sucedió al Caballero de Santa María de la Estrella. El número 339 de la misma colección incluye un milagro marítimo de la Virgen, en el que evita el naufragio durante la navegación desde Cartagena hasta Alicante.

En las crónicas árabes encontramos que Alfonso el Sabio se relacionaba íntimamente con cierto musulmán formado en asuntos musicales: Abu Bekr, de Ricote (Provincia de Murcia). Alfonso honró a este músico hasta el punto de fundar una universidad en Murcia donde pudiera enseñar sus temas especiales a cristianos, judíos y musulmanes. La amistad debe haber sido bastante íntima, pues el rey llegó a creer que podría convertir a este moro al cristianismo, a lo que éste se resistió.



Cantigas 169

Este musulmán pudo haber adaptado algunas melodías árabes a las cantigas, pero, como era mejor conocido como filósofo y académico en cuestiones morales y de filosofía, pudo haber sido más un teórico musical que un intérprete;

en lugar del profesional indicado por las cantigas. Sin embargo, el propio rey nos ha hecho sospechar que deseaba dejar una reminiscencia de este artista (al menos a través de la interposición del miniaturista de las cantigas), pues en el manuscrito J.b.2 del Escorial hay pinturas de muchos músicos tocando en sus instrumentos.

Algunos de los rostros representados en las pinturas son simplemente figuras sin intención de retrato; hay pares de músicos que se asemejan (por ejemplo los dos flautistas). Sin embargo, otros rostros presentan rasgos tan singulares y tan fuertemente marcados, que es evidente la intención de representar a los contemporáneos (ver ilustraciones). Entre todos ellos resalta el retrato de un músico moro tocando un instrumento de cuerdas. Cerca de él está un cristiano que lo mira con la boca totalmente abierta, como si estuviera cantando mientras el otro lo acompaña. Para caracterizar a los moros, usaban el esquema infantil de pintarlos negros (como si vinieran de Guinea). Si por casualidad los pintaban de blanco, les dibujaban barbas redondas y turbantes; incluso a veces, para doble certeza, hacían todas estas cosas. Esto nos lleva a inferir que los artistas usaron figuras indefinidas en tales ocasiones. Esto es cierto para el retrato de un judío; pues aparece con una túnica hasta los talones, una peluca puntiaguda, zuecos en los pies y sobre todo con una nariz pronunciadamente aquilina (aunque él también es una figura y no un individuo debidamente definido). Pero el moro pintado en la viñeta de la hoja 125 del manuscrito J.b.2 del Escorial no lleva turbante[76] ni es negro; es del tipo moreno pero

[76] En el Levante, el pueblo nunca adoptó la ropa usada por los musulmanes en otros países (como los turbantes). Se usaban gorros de lana en vez de turbantes y todos los andaluces se ponían una especie de capote corto y oscuro -a veces encapuchado- llamado taylasan (que probablemente es el original de nuestra capa académica). En las

amarillento que es tan frecuente hoy en día en Andalucía. Su cara está pintada más grande que las del resto y con una pincelada diferente a la utilizada en los otros músicos. El cristiano que está cantando delante del moro está a la derecha del lector, y el moro está a su izquierda; de modo que él (el moro) estaría realmente a la derecha del cristiano en el cuadro.



El arabista, el Prof. Julián Ribera Tarragó
www.bibliotecaspublicas.es/carcaixent/seccont_13023.htm

En todas las miniaturas, el músico principal se coloca de esta forma. Además, el rango de los músicos se muestra en que aquellos a la izquierda del lector llevan botas doradas,

---

provincias occidentales, en Córdoba y Sevilla, las clases superiores y eruditas usaban siempre turbantes, pero los militares y los plebeyos no lo hacían. Citado por: **ELMORE, Gerard** (2000) Poised Expectancy: Ibn Al-'Arabi's Roots in "Sharq Al-Andalus". En: Studia Islamica, Nº 90, pp. 51-56. In p. 52.

mientras que aquellos a la derecha no. Así que el moro está en una posición de honor más alta que el cristiano. Si no está adornado con botas doradas es porque la cortesía musulmana (entonces como ahora) le obliga a dejar sus zapatos al entrar en una casa, por lo cual está descalzo. El moro está tocando un grandioso instrumento de cuerdas y le han servido vino: el inseparable adjunto, como sabemos, de la música musulmana. ¿Pudiera ser que este moro (que parece no tener nada que ver con las composiciones religiosas y que sin embargo está recibiendo una atención tan marcada) sea el artista que adaptó la música de las cantigas a Alfonso? Que esté pintado ahí, siendo el único de su religión entre tantos cristianos, puede ser un reconocimiento a dicho acto. Su nombre aún es un misterio; aunque hay documentos relacionados a la orquesta árabe en la corte de Sancho IV, con las listas de los moriscos de los que fue compuesta, incluyendo sus nombres árabes. Sin embargo, hasta ahora no se ha encontrado ninguna lista de los músicos del padre de Sancho, Alfonso X. Hasta aquí se detiene la narración de Julián Ribera[77], profesor de literatura arabo-española en la Universidad de Madrid.

Con respecto a Abu Bekr, de Ricote, se le conoce como Abubéquer Mohámed Benahmed ‘el Ricotí el Mursí. Por otra parte, el suizo Arnold Steiger también escribió sobre el Arrixaca de la siguiente manera[78]:

[77] **RIBERA Y TARRAGO, Julián** (1929) Music in ancient Arabia and Spain, London, Oxford, pp. 224-225.

[78] **STEIGER, Arnald** (1958) Toponimia árabe en Murcia. In: Revista Murgetana, Nº 11, pp. 9-27. En pp. 25-26.

> «Nuestra Virgen de Arrixaca en la Iglesia de San Andrés porque fue cantada por Alfonso X el Sabio en una de sus hermosas Cantigas (169):
> Así es como Santa María mantuvo una iglesia que está en el Arrixaca de Murcia que los moros querían destruir y no podían hacerlo»

D'ua eigrei'antiga,	De una iglesia antigua
De que sempr'acordar	De la que uno siempre se acuerda
S'yan, que ali fora	....
Da Reynna sen par	De la reina
Dentro na arreixaca	Dentro de la Arriaxa
Et yan y orar	Donde rezaremos
Genoeses, pisaos	Genoese, (....)
Et outros de Cezilla	Y otros de Sevilla

Según Steiger, esta cantiga es excesivamente instructiva: es un recurso histórico que certifica que "los mercaderes italianos de Arrixaca ya debían tener una fábrica en los primeros años de la Reconquista; donde tenían su santuario y genoveses, cultos pisanos y sicilianos".

Sin embargo, el nombre de esta comunidad es árabe. Steiger piensa que el autor Juan Bernal Segura tiene razón en referencia a los *Topónimos árabes de la Provincia de Murcia*: él identifica el término con la raíz rashad, que significa "lanzamiento". En esencia, rishaqa es "elegancia", "lo que tiene altura elegante, esbeltez"; por lo tanto, el término significa el elegante "lugar". Además, lo cierto es que los árabes dieron este nombre a la zona y la Virgen fue llamada "la Virgen del barrio de Rishaqa".

4. Ibn Sab'in del Valle de Ricote

Ibn Sab'in del Valle de Ricote[79] fue uno de los pensadores más importantes de la filosofía árabe medieval y uno de los principales representantes del misticismo andaluz. Alrededor del siglo XIII, ocupó un lugar prominente en el panorama cultural del Islam y del cristianismo[80].

Últimamente, hay un interés creciente por saber más sobre este sufí de pensamiento radical que vivió en el siglo XIII. Una prueba de esto es que el premiado novelista Bensalem Himmich escribió una novela sobre Ibn Sab'in, la cual fue traducida del árabe al inglés por Roger Allen[81].

En esta novela, Himmich ha recreado exitosamente no sólo las condiciones sociales y políticas de los tiempos de Ibn Sab'in, sino también los debates religiosos e intelectuales que las acompañaban: los musulmanes que mantenían una visión literalista de la ortodoxia islámica estaban en contra de aquellos que, al igual que Ibn Sab'in, enseñaban mística y filosofía sufí.

Las autoridades políticas se alinearon, por razones expeditivas, con los teólogos literales y con los juristas y persiguieron a sus oponentes. Debido a esto, Ibn Sab'in estaba a menudo en la calle y criticaba severamente a los

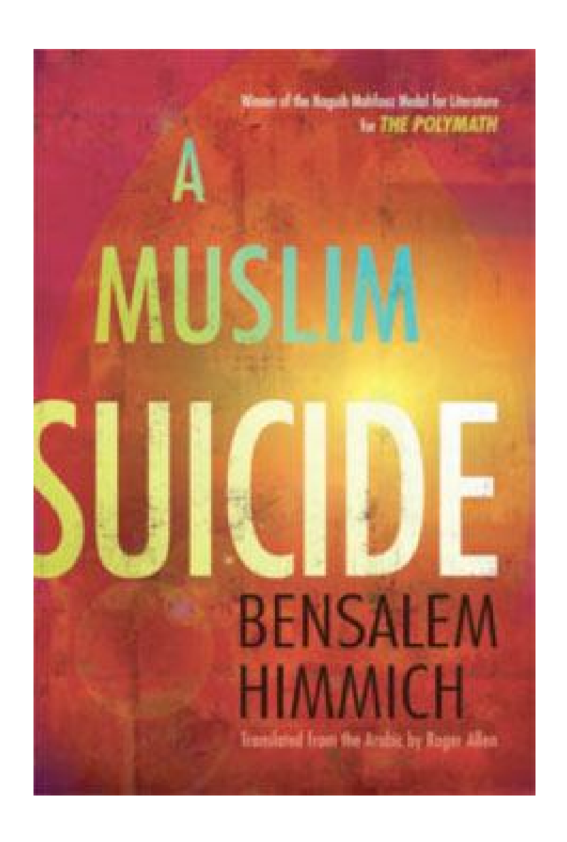
---

[79] **KINGTON, T.L.** (1862) *History of Frederick the Second, London.* Vol. I, pp. 436-438.
[80] **ARVIDE CAMBRA, Luisa María** (2013) Ibn Sab'in and The Sicilian Questions. En: *International Review of Social Sciences and Humanities,* Vol. 5, Nº 2, pp. 225-228.
[81] **HIMMICH, Bensalem** (2011) *A Muslim Suicide.* Syracuse University Press. New York.

gobernantes musulmanes; pero tenía admiradores y discípulos donde quiera que iba en su escape (que eventualmente condujo a La Meca).

El Dr. Bensalem Himmich es un profesor de filosofía en la Universidad Muhammad V de Rabat y ministro de Cultura de Marruecos desde 2009. Ha publicado 26 libros, literarios y científicos, en árabe y en francés. Como filósofo liberal, Himmich se ocupa de asuntos como la educación ideológica en el Islam. Él aboga por la división de la iglesia y el estado, además de ocuparse de los conflictos que Marruecos enfrenta hoy.

Además, ha sido un erudito de Ibn Khaldun durante muchos años, habiendo confiado en su Tarikh (Historia) y *Muqaddima* (Prolegómeno) mientras escribía una disertación sobre el último período medieval en el Maghrib. Esto le valió un doctorado en filosofía de la Sorbona en 1986.



Himmich fue ganador de diversos premios, entre los que están: el premio de los críticos (1990) por su novela *le fou du pouvoir,* (el loco del poder) (un libro elegido por la Unión de Escritores Árabes como uno de los mejores libros del siglo 20); el premio Charika de la cultura árabe de la UNESCO (cuyo jurado estaba compuesto por personalidades literarias conocidas); y la medalla de la literatura Naguib Mahfouz (premio establecido en 1996), por su libro *Al-Allamah* (2001*; El polímata,* un libro sobre el gran escritor árabe Ibn Khaldoun), como mejor novela

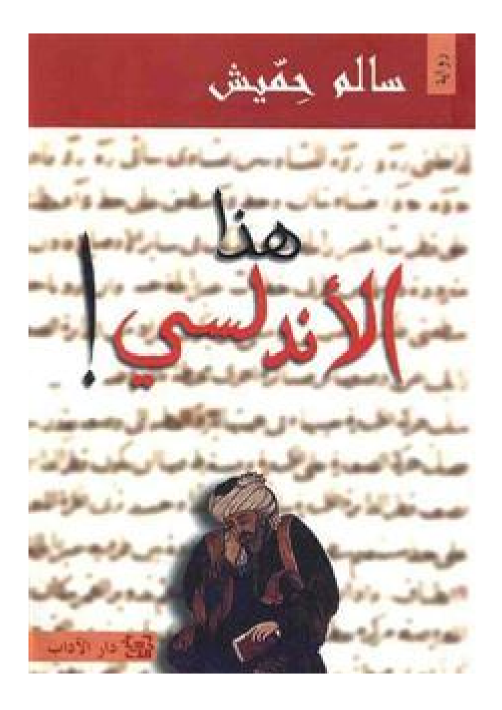
contemporánea publicada en árabe, luego traducida al inglés y publicada en El Cairo, Londres y Nueva York[82].



Bensalem Himmich con su medalla
(c) Al-Ahram Semana On-line[83]

[82] *Al-Ahram* 19 - 25 December 2002, Issue No. 617, "Ibn Khaldun resurrected, Amina Elbendary attends the Mahfouz Award Ceremony at AUC

[83] Issue Nº 617, 19-25 December 2002, Cairo.



El libro de Bensalem Himmich sobre Ibn Sab'in

¿Ibn Sab'in nació en el Valle de Ricote o en Ricote?

'Abd Al-Haqq b. Ibrahim b. Muhammad b. Nasr Al-'Akki Al-Mursi Abu Muhammad Qutb Al-Din Sab'in[84] (1217-1270), fue un musulmán murciano de apellido Kotbeddin

---

[84] Lator indica: Muhyi Al-din Abu Muhammad Abd Al-Haqq b. Ibrahim b. Muhammad b. Nasr b. Muhammad Al-Mursi Al-Riquti Al-Isbili Al-Sufi Qutb Al-din b. Al-Dara b. Sab'in. Cfr.: **LATOR, Stefan** (1944) **Ibn Sab'in de Murcia y su Budd Al 'tarif. En:** *Al-Andalus*, 1944-2, pp. 371-417. Cita en p. 373.
LISAN AL DIN IBN AL KHATIB (1977) Al-Ihata fi Akhbar Gharnatah, Vol. 4, p. 31, Maktaba Al-Khaniji. Cairo.

(estrella polar de la fe), autor de temas filosóficos (a la edad de quince años) y fundador de una secta a la que dio su nombre. Probablemente fue a Ceuta en 1243, cuando tenía 27 años.

Ibn Sab'in nació en una prominente familia murciana alrededor de 1217 en Ricote[85], un pueblo que bordea el río Segura, al noroeste de Murcia. Otros historiadores declaran al Valle de Ricote una traducción para Wadi Riqut[86]. La región de Valle de Ricote cubrió en aquellos tiempos los lugares de Fauaran (hoy Abarán), Al-Darrax, Negra, Oxos (hoy Ojós), Ricote, Oleya (hoy Ulea) y Asnete (hoy Villanueva de Segura).

---

[85] **SPALLINO, Patrizia** (2002) Ibn Sab'in. Le questioni siciliane. Federico II e l'universo filosofico. Palermo, p. 33. Citado por: **AKASOY, Anna Ayse** (2006) *Die Sizilianischen Fragen des Ibn Sab'in Philosophie und Mystik in der späten Almohadenzeit.* Tesis doctoral. Philosophie im Fachbereich Sprach- und Kultur-wissenschaften der Johan-Wolfgang-Goethe-Universität, Frankfurt am Main, p. 4.
SPALLINO, Patrizia (1994) Nota sulla nisbah di Ibn Sab'in. En: *Alifbà* 16, pp. 83-94.
SPALLINO, Patrizia (1996) Al-Masa'il Al-siqilliyya. Ann Ist Orient Napoli, 56: pp. 52-62.
SPALLINO, Patrizia (1997) Il problema del fine della metafisica nelle Questioni Siciliane di Ibn Sab'in. En: *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica medievale.* Forme e modi di trasmissione, a cura di Valvo A. Edizioni dell'Orso, Alessandria, pp. 211-220.

[86] **LATOR, Stefan** (1944) Ibn Sab'in de Murcia y su Budd Al 'tarif. En: *Al-Andalus*, 1944-2, pp. 371-417. Cita en p. 379.

Wadi Riqut

Es interesante ver las observaciones de Knysh[87], que se refiere al anónimo "pueblo de Wadi Riqut" cuando compara la doctrina de Ibn Arabi con otras:

> Sin embargo, la doctrina de Ibn Arabi y sus seguidores es, según Ibn Al-Khatib, más cercana al islam que la de la unidad absoluta, defendida por Abu Abdallah Al-Shudhi, Ibn Dahhaq (d 611/1214), Ibn Sab'in (669/1270), Al-Shushtari (d. 668/1269), Ibn Mutarrif Al-Judhami Al-A'ama, los ciegos (688/1289), y los anónimos habitantes del "pueblo de wadi Riqut ".



Ibn Sab'in de Anna Ayse Akasoy (libro alemán)

Asimismo, Pierre Guichard afirma que los habitantes de Wadi Riqut se adhirieron a una doctrina mística extremista conocida como "Wahda mutlaqa". En los orígenes de la revuelta de Hudí se encuentran ciertos rasgos religiosos y violentos, lo que sugiere un contexto popular, tal vez misticismo.

---

[87] **KNYSH, Alexander** (1999) *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam.* State University of New York, p. 183.

Los profetas habían anunciado la aparición de Ibn Hud, quien se presentó a sí mismo como un personaje providencial.

Él dijo: "Yo soy – dice a sus primeros compañeros – el Señor del Tiempo, y yo seré quien pronunciará de nuevo juba en nombre de los abasíes[88]."

Yousef Alexander Casewit[89] da más información sobre la biografía de Ibn Sab'in, afirmando que "Ibn Sab'in rastrea su linaje hasta el Profeta Mohammad a través de 'Ali Ibn Abi Talib". También se refiere a las persona del Valle de Ricote como seguidores del hermetismo:

> Hermetistas musulmanes: Entre los hermetistas sufíes encontramos Abu 'Abdallah Al-Shudhi de Sevilla, Ibn Mutarrif el Ciego de Murcia, Muhammad Ibn Aĥla de Lorca y Al-Ĥajj Yasin Al-Maghribi. En La Voie et la Loi, Ibn Khaldun[90] señala que "un gran grupo de personas del este de España y del valle de Ricote" eran seguidores del hermetismo.

---

[88] **GUICHARD, Pierre** (2001) *Al-Andalus frente a la conquista cristiana: los musulmanes de Valencia.* Biblioteca Nueva. Universidad de València, p. 169.

[89] **CASEWIT, Yousef Alexander** (2008) The Objective of Metaphysics in Ibn Sab'in's Answers to the Sicilian Questions. En: *Iqbal Review* (Pakistan), Vol. 49, Nº 2, pp. 1-6.
LATOR, Stefan (1942) *Die Logik des Ibn Sab'in aus Murcia.* Doctoral thesis, University of Munich. Printed in Rome.

[90] **IBN KHALDUN** (1991) *La Voie et la Loi: ou, Le Maìtre et le juriste.* Sindbad, pp. 279-280.
Véase tambien: **URVOY, Dominique** (1972) Une étude sociologique des mouvements religieux dans l'Espagne musulmane de la chute du califat au milieu du XIIIe siècle. En: *Mélanges de la Casa de Velázquez.* Tome 8, pp. 223-293.

El estilo de escritura de Ibn Sab'in es bastante oscuro y místico[91]. La Enciclopedia de la Filosofía Medieval es la que mejor describe su lenguaje, haciendolo de la siguiente manera[92]:

> El lenguaje está lleno de expresiones que no son fáciles de traducir. La pasión de Ibn Sab'in por la ciencia y la magia blanca le llevó a usar oraciones extremadamente peculiares. A menudo, la lógica de sus argumentos es interrumpida por conceptos sutiles que no siempre fueron entendidos por sus contemporáneos. Para comprender plenamente la complejidad de los escritos de Ibn Sab'in, el lector se ve obligado a adquirir información no sólo de los textos clásicos de la cultura islámica, sino también de los textos fundamentales del pensamiento judío, cristiano, persa y helénico. Por un lado, las dificultades en la comprensión del estilo de Ibn Sab'in, así como las diversas acusaciones de herejías, explican la razón por la cual las obras de Ibn Sab'in no eran muy populares entre los eruditos. Por otra parte, el objetivo de Ibn Sab'in no era escribir obras filosóficas populares, sino todo lo contrario.

Existe un vínculo entre el Wadi Riqut, el sufismo y la dinastía Hudi. La prueba es un emir llamado Badr Al-Dinar Hasan Ibn Hud (633-699 H / 1236-1300 DC), nieto de Ibn Hud Al-Mutawakkil; este fue, en la segunda mitad del siglo XIII, el jefe de la secta sufí de Sab'iniyya en Damasco. En ese tiempo habían otros dos sufis que pertenecían a la secta de Sab'iniyya: el shayk Al-Kashani Al-Fargani (M. 1300), alumno de Sadr Al-Din Al-Qunawi; y el poeta místico 'Afif Al-Din Sulayman Al-Tilimsani (1212-1291), el cual conoció a Ibn Sab'in en El Cairo. Ibn

---

[91] **MASSIGNON, Louis** (1928) Ibn Sab'in et la critique psychologique. En: *Mémorial Henri Basset.* Nouvelles études nord-africaines et Orientales, Paris, Vol. II, pp. 123-130.

[92] **LAGERLUND, Henrik** (2011) *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500,* Canada, p. 511.

Sab'in del Wadi Riqut fue el fundador del movimiento en Damasco. Pierre Guichard tiene razón al observar que tanto Ibn Sab'in como el emir hudí de Damasco parecen provenir de un contexto político-religioso específico de Murcia y de la región de Murcia. El núcleo del movimiento estaba probablemente en el Wadi Riqut, donde los sufis Riqut podían practicar su religión libremente.



الكلام
على المسائل الصقلية

لأبي محمد عبد الحق ابن سبعين

عنى بتصحيحه وتعليق بعض الحواشى عليه
محمد شرف الدين يالتقايا
احد المدرسين فى كلية استنبول

El hijo de setenta (1986) Preguntas sicilianas. Publicado por University Corporation for Studies and Publishing.

Probablemente, con esto tenía que ver el Mesías prometido y Mahdi esperado por los musulmanes[93]. En este sentido se falsifica la doctrina sufí de Ibn Sab'in; ya que entre sus objetivos estaba la reforma social de la *umma*, que debía estar encabezada por un *imán* de justicia ejemplar. De esta manera la comunidad podría convertirse en una ciudad ideal; es decir, en una ciudad aprobada por Dios a través de la buena dirección de su líder o *Mahdi*[94].

Ibn Sab'in recibió una amplia educación andaluza en Murcia, adquiriendo un amplio conocimiento del árabe; las ciencias islámicas; la filosofía griega[95]; las matemáticas; la astronomía; las ciencias naturales; la literatura; e incluso de la teología cristiana y judía.

---

[93] **AZIZ AL-AZMEH** (2003) *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation.* Central European University Press. New York, p. 81.

[94] **FIERRO BELLO, Maribel** (1999) Doctrinas y movimientos de tipo mesiánico en Al-Andalus. En: *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval:* IX Semana de Estudios Medievales, Nájera, 1998. Coord. Por José Ignacio de la Iglesia Duarte, pp. 159-176. Cita en p. 171. Véase también:

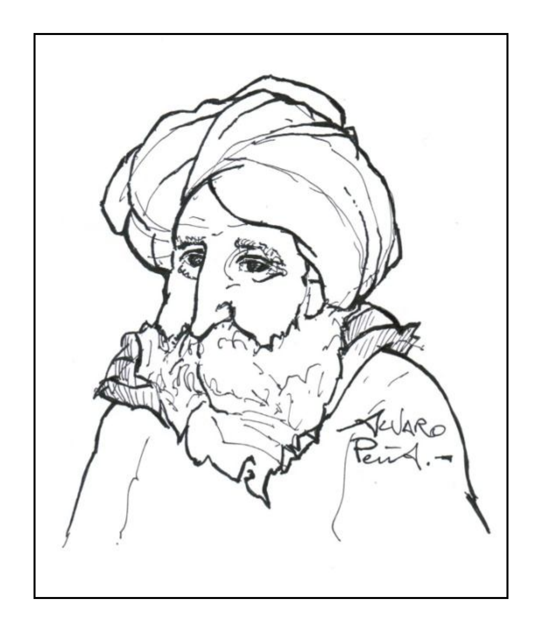
FIERRO BELLO, Maribel (1994) Mahdisme et eschatologie dans Al-Andalus. En: A. Kaddouri. Madhisme. *Crise et changement dans l'histoire du Maroc.* Actes de la table ronde organisée à Marrakech para la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rebat du 11 au 14 Février 1993. Rabat, pp. 47-69.

[95] **BERMAN, Lawrence V.** (1961) The Political Interpretation of the Maxim: The Purpose of Philosophy is the Imitation of God. En: *Studia Islamica,* Nº 15, pp. 53-61. Cita en p. 54.

SEYYED HOSSEIN NASR (1973) The Meaning and Role of "Philosophy" in Islam. En: *Studia Islamica,* Nº 37, pp. 57-80. Cita en p. 78.

BADAWI, Abdurrahman (1956) L'Humanisme dans la Pensée arabe. En: *Studia Islamica,* Nº 6, pp. 67-100. Cita en p. 99.

Se decía que era un calígrafo destacado y un hombre de gran virtud y paciencia, que soportaba las dificultades y que tenía un profundo conocimiento de las tradiciones proféticas[96]. Uno de sus biógrafos, Ibn Al Khaib, relata que cuando Ibn Sab'in era joven iba "vestido magníficamente, era seguro de sí mismo e integro[97]". Asimismo, su profundo conocimiento de la medicina y de la alquimia era muy respetado: incluso trató una herida en la cabeza de Abu Numay Ibn Abi Sa'id, el Sharif de La Meca (r 1254-1301).



Ibn Sabìn (Álvaro Peña)

[96] Algunos fragmentos de su poesía han sobrevivido y siguen siendo cantados en Zawiyas marroquíes tales como la Zawiya Siddiqiya de Tánger.
[97] Al-Ihata fi Akhbar Gharnata, Vol. 4, p. 387.

Como ya se ha dicho, el filósofo Ibn Sab'in es uno de los pensadores más importantes de la filosofía[98] árabe medieval y, junto con Ibn 'Arabi, es uno de los principales representantes del misticismo andaluz. Además, ocupa un lugar prominente alrededor del panorama cultural del siglo XIII tanto del islam como del cristianismo.

Debe observarse que Ibn Taimiyyah afirma que Ibn Sab'in y sus seguidores no distinguieron entre el Islam y otras religiones como el cristianismo y el judaísmo: seguidores de cualquier religión podían acercarse a ellos y convertirse en sus discípulos sin cambiar su fe. Por otra parte, otros sufís llegaron a decir que los filósofos eran más grandes que los profetas; estas visiones heréticas de la Batiniyyah fueron seguidas por sufís como Ibn 'Arabi, Ibn Sab'in, Al-Qunawi, Tilimsani, entre otros[99].

---

[98] **GUTAS, Dimitri** (2002) The study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy. En: *British Journal of Middle Eastern Studies,* Vol. 29, Nº 1, pp. 5-25.

[99] **TAIMIYYAH** (1949) Kitab Al-Radd ‘ala Al-Mantiqiyyin. Edited by ‘Abd Al-Samad Sharaf Al-Din Al-Kutubi. Bombay, pp. 278-283.



Hermes Trismegistus detalle de piso en Mosaico como presente en la Catedral de Siena, Italia (1480).

Según algunos investigadores, las doctrinas de Ibn Sab'in están marcadas por la influencia de dos corrientes filosóficas principales: el peripatetismo y el sufismo. Otros creen en el hermetismo islámico de Ibn Sab'in y ven en él a un universalista musulmán, un místico plotiniano y a un devoto de Hermes Trismegisto.

Fue a través de las enseñanzas de la monja egipcia Dhu'l Nun Misri (de Akhmim, Egipto superior, siglo IX DC) que importantes influencias herméticas se introdujeron en la tradición islámica sufí. Existe gran similitud entre los pasajes de Fusus Al-Hikam (El bisel de la sabiduría divina) -escritos por el sufí Ibn El-Arabi (siglo XII)- y el quinto tratado del Corpus Hermeticum de Thoth; así como evidentes influencias herméticas en la obra de Ibn Al-Arabi Al-Futuhat Al-Makkiyya (Las Iluminaciones de Meccan), las Epístolas Rasa'il de Ikhwan Al-Safa (siglo

X), la obra del sufí Ibn Sab'in (siglo XIII) y una importante influencia sobre La Filosofía de la Iluminación de Shahab Al-Din Al-Suhrawardi (quien fue ejecutado en el siglo XII por la Orden de Salah el-Din) [100].

Ibn Sab'in consideraba a Hermes[101] como su ancestro. Las primeras palabras después de abrir *uṬba* de su suma filosófica *Kitab Budd Al-'arifson* fueron: "Oré al gran Dios para revelar la sabiduría expresada en símbolos (*ramazaha*) por los hermeses de los primeros *aeoms* (*Haramisat ad-duhur Al-awwaliya*)".

Aparentemente, Ibn Sab'in fue un seguidor de la Orden Shadhiyyah (la cual estaba caracterizada por una mezcla de filosofía y sufismo). Ibn Sab'in tenía un extenso conocimiento de ambas tradiciones: conocía bien a los primeros sufís clásicos de Baghdad y Khurasan (como Al-Junayd, Al-Ḥallaj, y Al-Ghazzali), así como a los primeros maestros andaluces (como Ibn Masarra, Ibn Qasi, y Ibn 'Arabi). En este sentido, Angel González Palencia declara que Ishaq Bendaac fue maestro de Ibn Sab'in[102]; mientras que Massignon[103] nos hace saber que Al Shuzi fue el maestro de Ibn Sab'in en el misticismo.

---

[100] **RACHAD MOUNIR SHOUCRI** (2003) The Bibliotheca Philosophica Hermetica in Amsterdam: a Rich Collection of Works on the Egyptian Humanistic Tradition. En: *Watani International*, 23rd February, 2003.

[101] **BLADEL, Kevin van** (2009) *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science.* Oxford, University Press, pp. 228-229.

[102] **GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel** (1928) *Historia de la literatura arábigo-española.* Editorial Labor, Barcelona, p. 240.

[103] **MASSIGNON, M. L. (**1928) *Ibn Sab'in et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane apud Mémorial Henry Basset II.* Paris, pp. 123-130. Cita en p. 42.

Ibn Sab'in hace referencia a Masarra en dos de sus trabajos[104]. Por otro lado, Seyyed Hossein Nasr opina que: «Ibn Sab'in debe ser considerado, junto con Suhrawardi e Ibn 'Arabi, como el maestro de la espiritualidad islámica que combinó la purificación del alma con la perfección de las facultades intelectuales; y como alguien que creó una síntesis entre la vida espiritual y el pensamiento especulativo: entre el sufismo y la filosofía. Como el último gran representante de la escuela de filosofía Islámica maghribi-andaluz, Ibn Sab'in encarna esa síntesis entre la práctica de la vida espiritual y la doctrina intelectual que uno encuentra en Ibn Masarra, quien se encuentra en el origen de esta escuela[105]».

Cualquiera que sea la verdad, lo cierto es que los escritos de Ibn Sab'in lo convirtieron en una figura interesante para los investigadores y expertos. Su mayor trabajo se titula *Las Preguntas Sicilianas*[106] (Al-Masa'il Al-

---

[104] **VAHID BROWN, J.** (2006) *Muḥammad b. Masarra Al-Jabali and his Place in Medieval Islamicate Intellectual History: Towards a Reappraisal.* Tesis presentada a la División de Filosofía, Religión y Psicología, Reed College. (Portland, Oregon, USA), p. 106.

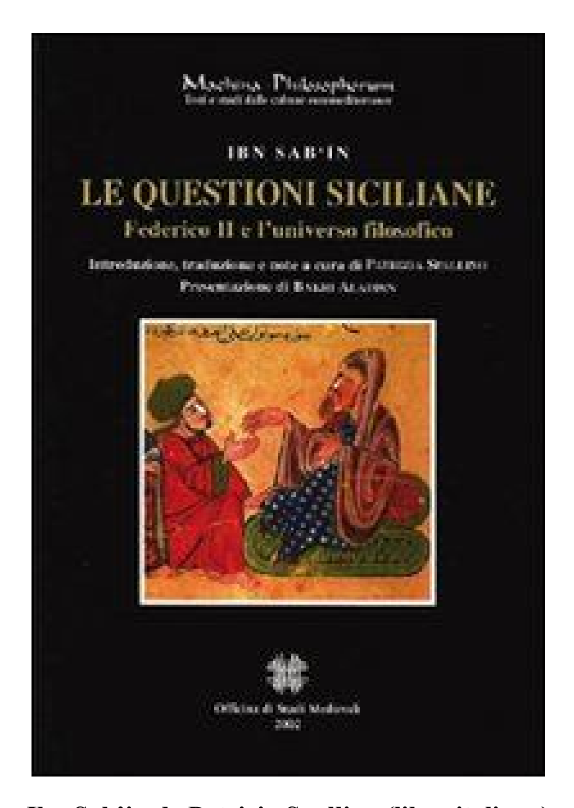
[105] **SEYYED HOSSEIN NASR** (1991) *Islamic Spirituality manifestations.* The Crossroad Publishing Company, New York, pp. 427.

[106] **GRIGNASCHI, Mario** (1955) *Ibn Sab'En: Al-Kalamu 'ala-l-masa'ili-ç-çiqiliyyati.* Trattato sulle domande siciliane (Domanda II, traduzione e commento). En: Archivio Storico Siciliano, serie III, 7, pp. 7-91.

WYSS, Ulrich (2009) *Beispiele waghalsigen Denkens : Frankfurter Wissenschaftler geben neue Reihe zur Philosophie des Mittelalters heraus*. 2 Vols. En vol. 2: Die Sizilianischen Fragen ; Arabisch-Deutsch. Goethe-Universität Frankfurt am Main: Hochschulpublikationen.

KADRI, Alice (2013) *El componente árabe en el arte de Sicilia.* Las cuestiones sicilianas: primer seminario internacional sobre la Sicilia árabe, 10 juin 2013, Madrid.

Siqiliyya, en árabe) y fue definido por el Profesor Dario Cabanelas[107] como “un símbolo en las relaciones intelectuales entre la Europa cristiana medieval y el mundo islámico”.



Ibn Sab’in de Patrizia Spallino (libro italiano)

ARVIDE CAMBRA, Luisa Maria (2013) Ibn Sab’in and the Sicilian Questions. En: *International Review of Social Science and Humanities,* Vol. 5, Nº 2, pp. 225-228.

[107] **DARÍO CABANELAS, O.F.M.** (1955) Federico II de Sicilia e Ibn Sab'in de Murcia. "Las cuestiones sicilianas". En: *Miscelanea de Estudios Árabes y Hebraicos*. Universidad de Granada, 1955-IV, pp. 31-64.

En 1934, el Profesor Serefettin Yaltkaya publicó una traducción en turco de esta obra de Ibn Sab'in[108], y años más tarde la publicó en árabe[109]. En referencia a este asunto, Al Qarafi (m. 1285) investigó sobre cincuenta preguntas y escribió *Kitab al istibsar fima tudrikuhu'l absar* (La revelación de lo que los ojos pueden percibir). La preparación de Al Qarafi para su libro inició con las "cinco preguntas" enviadas por el Emperador de Sicilia. Al Qarafi indagó cincuenta preguntas, por lo que se puede considerar su libro para un estudio más a fondo[110].

El nombre completo de Ibn Sab'in es Abu Muhammad 'Abd Al-Haqq b. Ibrahim b. Muhammad b. Nasr Al-'Akki Al-Mursi Al-Riquti Al-Ishbili Al-Qastallani Al- sufí Qutb Al-Din. Él usaba el nombre Ibn 0 (por ejemplo, Ibn Dara), de allí el nombre con el cual es conocido en la historia del pensamiento Islámico: Ibn Sab'in[111].

---

[108] **YALTKAYA, Serefettin** (1934) Sicilya cevaplari Ibni Sabinin Sicilya Krali ikinci Frederikin felsefi sorgularina verdigi cevaplarin tercemesidir, Istanbul.

[109] **YALTKAYA, Serefettin** (1941) Ibn Sab'in, Al-Kalam 'ala-l-Al-Siqiliyya Masa'il, Bayrut.

YALTKAYA, Serefettin (1943) Ibn *Sab'in, Correspondance philosophique avec l'Empereur Frederic II of Hohenstaufen.* Arabic text, with Introduction by Henry Corbin, Paris.

[110] **WIEDEMANN, E.** (1913) *Optische Studien in Laienkreisen im 13. Jahrhundert in Aegypten.* Jahrbuch für Photographie und Reproduktionstechnik, 27, p. 65. El manuscrito estudiado por Wiedemann contiene cincuenta problemas. Citado por **SAYILI, Aydin M.** (1940) Al Qarafi and his explanation of the rainbow. En: *Isis,* Vol. 32, No 1, pp. 16-26. Cita en p. 17.

[111] **AL-MAQQARI** (1967) *Nafh Al-Tib Fi-Ghusn Al-Andalus Al-Ratib Wa-Dhikr Waziriha Lisan Al-Din Ibn Al-Khatib*, Muhammad Muhyi Ad-Din Abd Al-Hamid (ed.), (1967), Bayrut. Citado por: **ARVIDE CAMBRA, Luisa María** (2013) Ibn Sab'in and The Sicilian Questions. En: *International Review of Social Sciences and Humanities,* Vol. 5, Nº 2, pp. 225-228.

La vida terrenal de Abu Muhammad ‘Abd Al-Haqq Ibn Sab’in comenzó en Murcia, en el Valle Ricote, donde nació en el 614 d.H. (año 1217 de la era cristiana). Su familia tenía una buena posición social; de acuerdo con Ibn Al-Jatib y Al-Maqqari, su padre (Ibrahim Ibn Muḥammad Ibn Nasr) asumió posiciones políticas y deberes administrativos (entre ellos estuvo el cargo de alcalde del pueblo de Murcia)[112].



Aby Wafa Taftazani, El hijo de setenta (1973). Tengo setenta años y filosofía del sufismo. Publicado por Lebanese Dar

[112] **IBN AL-JATIB, Lisan Al-Din** (1977) Al-Ihata fi Ajbari Granata, First Edition of M. ‘A. ‘Inan, Al-Qahira, Vol. 4, p. 33.
AḤMAD IBN MUḤAMMAD AL-MAQQARI (1997) Nafḥ at-ṭib min gusn Al-Andalus Al-raṭib, verification of de Iḥsan ʿAbbas, Dar Ṣadir, Beirut, 1997, Vol. II, p. 196.
Ambos citados por **EL MOUSSAOUI TAIB, Abdellah** (2014) *El sufismo esotérico de Ibn Sabin,* (s. VII-XIII d.C.). Dissertation, p. 1.

En 1245, el hermano de Ibn Sab'in, Abu Talib, sirvió a Ibn Hud como embajador en Roma ante el Papa Gregorio IX, esto con el fin de resolver un acuerdo roto entre "el Rey de los cristianos" y los musulmanes[113]. Makkari[114] cita un pasaje de otro autor, de acuerdo con el cual Ibn Sab'in era conocido incluso en Italia, la corte papal. De acuerdo con este autor, el Emir Abd Allah Ibn Hud acababa de hacer un tratado de paz con el tirano cristiano. Este último había roto su palabra y falló al cumplir las condiciones estipuladas, por lo que Abd Allah Ibn Hud se vio en la necesidad de enviar a un embajador al sumo sacerdote que sirve en Roma. El Emir instruyó a Abu Taleb Ibn Sab'in, hermano de Mohammed Abd el-Haqq, para que fuera y presentara sus quejas. Al llegar a esta ciudad, donde ningún musulmán había puesto un pie, Abu Taleb llevó a cabo su misión. Tras haber sido interrogado sobre sus asuntos personales y habiendo contestado de una forma deseable, Abu Taleb percibió que el Papa lo estaba dirigiendo hacia quienes los rodeaban. A ellos les decía palabras en un lenguaje bárbaro, cuyo significado era

---

[113] **MOLINA LOPEZ, Emilio** (1980) *Murcia en el marco historico del segundo tercio del siglo XIII* (1212-1258).
FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Francisco (1866) *Los mudéjares de Castillo*, p. 104.
GARCIA ANTON, J. (1980) La cultura Arabe en Murcia. En: *Historia de la Region de Murcia,* Tomo III, Ediciones Mediterraneo S. A., Murcia, pp. 257-258.
[114] **AMARI, Michele** (1853) Questions Philosophiques adressées aux savants musulmans, para l'empereur Fréderic II. En: *Joural asiatique,* 5, number 1, Paris. (Ms. Huntington 534, Bodleian Library, University of Oxford), pp. 251-252.
AḤMAD IBN MUḤAMMAD AL-MAQQARI (1997) Nafḥ at-ṭib min gusn Al-Andalus Al-raṭib, verification of de Iḥsan ʿAbbas, Dar Ṣadir, Beirut, 1997, Vol. II, p. 201.
IBN AL-JATIB, Lisan Al-Din (1977) Al-Ihata fi Ajbari Granata, First Edition of M. 'A. 'Inan, Al-Qahira, Vol. 2, p. 34.

explicado al embajador musulmán. Estas palabras fueron: “Sepan que el hermano de él (el hermano de Abu Taleb) es un hombre sabio. Hoy no existe entre los musulmanes alguien que conozca a Dios mejor que él[115].”

De acuerdo con Abdellah El Moussaoui[116], Ibn Sab’in comenzó a estudiar humanidades desde joven, bajo la dirección de algunos de los mejores maestros de su tiempo. También estudió leyes y otras disciplinas relacionadas a la filosofía (mostrando preferencia por esta), especialmente lógica formal, metafísica, física y aritmética. Por otro lado, Ibn Sab’in estudió la ciencia de la metodología, llamada en árabe "Ilm Al-Usul”, ejercida por la escuela As’ari. Además, de acuerdo con el biógrafo Ibn Al-Imad Al- Hanbali, Ibn Sab’in adquirió conocimientos en medicina, química y magia blanca “Simya”, y estaba muy consciente de los secretos de los abecedarios de “Ilm Asrar Al-Huruf ”. Ibn Sab’in estudió bajo la dirección de Ibn Ahla[117] (m. 1247) e Ishaq b. Al-

---

[115] **GASPAR REMIRO, Mariano** (1905) *Historia de Murcia musulmana: obra laureada.* Zaragoza, Andrés Uriarte, p. 337.

[116] **EL MOUSSAOUI TAIB, Abdellah** (2014) *El sufismo esotérico de Ibn Sabin,* (s. VII-XIII d.C.). Tesis doctoral. Facultad de Filosofía. Departamento de Filosofía III (Hermenéutica y Filosofía de la Historia. Universidad Complutense de Madrid, p. 36.

«Abdellah El Moussaoui Taïb es Doctor en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, Instituto ciencias de las religiones (Madrid). Departamento de Hermenéutica y Filosofía de la Historia III en la Facultad de Filosofía. Especialista en filosofía islámica y medieval.»

[117] **VAHID BROWN, J.** (2006) *Muḥammad b. Masarra Al-Jabali and his Place in Medieval Islamicate Intellectual History: Towards a Reappraisal.* Thesis presented to the Division of Philosophy, Religion and Psychology Reed College. (Portland, Oregon, USA), p. 106.

Mar'a[118] b. Dahhaq[119] (orginario de Málaga y comentarista de *Mahasin Al-mayalis* de Ibn Al-'Arif [120]). Igualmente, Oliver Leaman declara que Ibn Sab'in fue seguidor del camino sufí "Shuzi", instituído por Al-Shuzi de Sevilla, el cual era la continuación de la escuela fundada por Ibn Masarra[121].

A la edad de quince años, Ibn Sab'in asombró a los sabios de España con su libro titulado: *Separación del conocimiento.*

Ibn Sab'in vino de una familia noble, aparentemente dotada de abundantes riquezas y profundas raíces en España: pertenecía a la familia Banu Sab'in, descendientes de 'Ali. Su padre, Ibrahim b. Muhammad b. Nasr b. Muhammad pertenecía a una de las familias más nobles de Marruecos, y fue un alto funcionario y gobernador de la ciudad de Murcia. El nombre Ibn Sab'in era excepcionalmente famoso; asimismo lo fue el de su hermano, Abu Talib, quien fue embajador del Príncipe Abd Allah b. Hud ante el Papa, en Roma, para negociar una promesa rota por el rey de los cristianos con los Musulmanes[122].

---

[118] **MASSIGNON, Louis** (1962) Ibn Sab'in et la 'conspiration anti-hallagienne' en Andalousie et en Orient du XIIIe siècle. En: *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal:* Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, Vol. 2: pp. 661-683.

[119] **LATOR, Stefan** (1944) Ibn Sab'in de Murcia y su "Budd Al-'arif,". En: *Al-Andalus,* IX(1944), 371-417. Cita en p. 374.

[120] **LOMBA, Joaquín** (2013) El pensamiento islámico occidental. En: *Enciclopedia Iberoamericano de Filosofía,* Vol. 19, pp. 235-280. Cita en p. 272.

[121] **LEAMAN, Oliver** (2006) *Encyclopaedia of Asian Philosophy*, p. 250.

[122] **DARÍO CABANELAS, O.F.M.** (1955) Federico II de Sicilia e Ibn Sab'in de Murcia. "Las cuestiones sicilianas". En: *Miscelanea de*



Ibn Sab’in de María Luisa Arvide Cambra (libro spañol) [123]

Después de completar sus estudios en jurisprudencia y filosofía, Ibn Sab’in mostró un decidido gusto por esta última ciencia. En las palabra de un anónimo citado por Makkari, Ibn Sab’in siguió la voz de su maestro Makkari; esto parecía peligroso, por lo que Ibn Sab’in se encontró rápidamente expuesto a los ataques del fanatismo. En efecto, habiendo comenzado a enseñar gramática y Bellas Letras, Ibn Sab’in abandonó España para establecerse en los estados almohades africanos.

Si le creemos a Lisan Al-Din Ibn Al-Khatib (m. 776/1375), entonces el hermetismo estaba difundido en la España medieval. Aparte de Ibn Sab’ín, las enseñanzas

---

Estudios Árabes y Hebraicos Universidad de Granada, 1955-IV, pp. 31-64.

[123] **ARVIDE CAMBRA, Luisa Arvide** (2009) Las Cuestiones Sicilianas. Publisher GEU, Granada.

herméticas fueron seguidas por una serie de musulmanes andaluces del Siglo XIII. Igualmente, Ibn Khaldun (732-1332/808-1406) menciona que había un gran número de personas del este de España y del Valle Ricote que seguían el hermetismo[124]. De acuerdo con él, Ricote fue un centro del hermetismo[125] en la España musulmana.

En el hermetismo musulmán[126], Ibn Sab'in practicó el neoplatonismo[127] o "orientalismo platónico". Este último es un término usado por John Walbridge[128], quien identificó, en un estudio de Shihab Al-Din Yahya Al-Suhrawardi (m. 1191), al menos cuatro temas que eran

---

[124] **AL-KHALDUN** (1991) *La voie et la loi ou le Maître et le juriste,* pp. 279-270, Nº. 135.

[125] Más sobre el hermetismo en:

Unknown (1850) *Suggestive inquiry into the Hermetic Mystery with a dissertation on the more celebrated of the Alchemical Philisophers being an attempt towards the recovery of the Ancient Experiment of Nature.* Trelawney Saunders, London.

BILLINGS III, Louis Albert (2007) *The Nature, Structure, and Role of the Soul in the Hermetic Order of the Golden Dawn.* Tesis presentada en la universidad Dominguez Hills del Estado de California

TEMPLE, Richard (2007) *Pieter Bruegel and Esoteric Tradition.* A doctoral thesis. Princes School of Traditional Arts, London.

[126] **CORNELL, Vincent J.** (1998) The Worship of a Muslim Hermetists: The Prayers of Ibn Sab'in. En: *Avoda and Ibada.* Liturgy and Ritual in Islamic and Judaic Traditions. Institute for Islamic-Judaic Studies. Center for Judaic Studies. University of Denver 8. – 10.03.1998.

[127] **REVEL, Albert** (1880) Le congrès des orientalistes à Florence. En: *Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques,* Volumen 13, pp. 533-558. Citas en pp. 554-555.

[128] **WALBRIDGE, John** (2001) *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardi and Platonic Orientalism.* Albany: State University of New York Press.

característicos del hermetismo islámico medieval[129]. Estos son:

1. Una concepción de la "filosofía superior" como una forma de revelación
2. Una tradición de sabiduría primordial (*himak qadima*) que incluye páginas egipcias (como Hermes Trismegistus) y filósofos místicos pre-socráticos (como Pitágoras y Empédocles)
3. Un iluminacionista (*ishraqi*) místico que usaba la luz como metáfora de revelación[130]
4. Legitimación de lo oculto y apertura de la teúrgia (Gr. *Semeia*, Ar. *Al-simiyya*) y otras "ciencias" basadas en el concepto de simpatía universal
5. Una élite interconfesionalista en el cual la terminología y construcciones míticas son compartidas a través de los lazos religiosos.

Además, Elizabeth Sirriyeh[131] narra el trabajo de 'Abd Al-Ghani Al-Nabulusi (1641-1731) en relación con Ibn Sab'in:

> Si los investigadores hubieran recurrido a la obra más conocida de Ibn Sab'in, *Budd Al-'arif* (*El Escape [o el Prerrequisito] del Gnóstico)*, lo habrían encontrado testificando esta deuda con las tradiciones de la antigüedad tardía, permaneciendo en esta

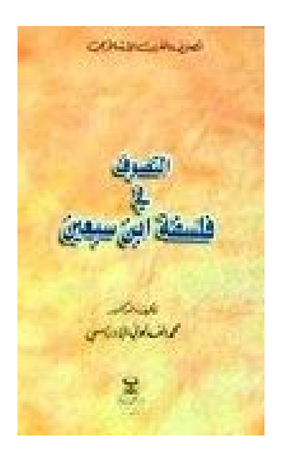
---

[129] **CORNELL, Vincent J.** (2007) The all-Comprehensive Circle (Al-Ihata): Soul, Intellect, and the Oneness of Existence in the Doctrine of Ibn Sab'in. En: *Sufism and Theology.* Editado por Ayman Shihadeh, 31-48. Cita en p. 32.

[130] **TEMPLETON, Kirk** (2013) *Suhrawardi, Abhinavagutpa, and the Metaphysics of Light.* Tesis entregada a "Faculty of the California Institute of Integral Studies" como requerimiento para optar al título de "Doctor of Philosophy in Philosophy and Religion with a concentration in Asian and Comparative Studies". California Institute of Integral Studies. San Francisco, CA.

[131] **SIRRIYEH, Elizabeth** (2005) *Sufi Visionary of Ottoman Damascus: 'Abd Al-Ghani Al-Nabulusi, 1641-1731.* Routledge Curzon, New York, NY 10016, p. 11.

introducción: Le pedí a Dios (*astakhartu li ‘llah*) que propagara [a través de mi] la sabiduría (*hikma*) que Hermes Trismegistus (*Al-haramisa*) reveló en los primeros tiempos”. Para Ibn Sab’in, la figura de Hermes Trismegistus (a quien él también denomina “nuestro más grande maestro impecable” y el “sabio más grande”) parece tener precedencia sobre el Profeta Muhammad.



Adlouni Muhammad Al-Idrisi y el hijo de Setenta (2006). Misticismo en la filosofía del hijo de setenta.

Además, Elizabeth Sirriyeh[132] narra el trabajo de ‘Abd Al-Ghani Al-Nabulusi (1641-1731) en relación con Ibn Sab’in:

> Si los investigadores hubieran recurrido a la obra más conocida de Ibn Sab'in *Budd Al-‘arif* (*El Escape [o el Prerrequisito] del Gnóstico)*, lo habrían encontrado testificando esta deuda con las tradiciones de la antigüedad tardía, permaneciendo en esta Introducción: Le pedí a Dios (*astakhartu li ‘llah*) propagar [a través de mi] la sabiduría (*hikma*) que Hermes Trismegistus

[132] **SIRRIYEH, Elizabeth** (2005) *Sufi Visionary of Ottoman Damascus: ‘Abd Al-Ghani Al-Nabulusi, 1641-1731.* Routledge Curzon, New York, NY 10016, p. 11.

> (*Al-haramisa*) reveló en los primeros tiempos". Para Ibn Sab'in, la figura de Hermes Trismegistus, a quien él también denomina "nuestro más grande maestro impecable" y el "sabio más grande", parece tener precedencia sobre el Profeta Muhammad.

Al respecto de esto, es interesante observar las ideas de Ibn Sab'in en relación con Ibn Sina (980-1037), a quién consideraba un sufí intencionalmente engañoso[133]:

> (...) como Suhraward en el este, Ibn Sab'in afirma que él, no Ibn Sina [Avicenna], fue el primero en desplegar los secretos de la filosofía iluminacionista, la cual ha sido empleada por los antiguos desde antes de la invención de la lógica y del dialecto. A pesar de que Suhrawardi muestra más respeto por Ibn Sina que por Ibn Sab'in, su posición hacia él en relación a la filosofía iluminacionista en esencia no es diferente de la de Ibn Sab'in. Suhrawardi dice: "Debes saber que los grandes sabios (…) (como el padre de los sabios Hermes, y antes de él: Agathadaemon, Pitágoras, Empédocles y el majestuoso gran filósofo Platón) fueron más grandes en medida y más nobles en significancia que todos aquellos que sobresalieron entre los lógicos islámicos (...)

[133] **BASHIER, Salman H.** (2011) *The story of Islamic Philosophy: Ibn tufayl, Ibn Al-'Arabi, and Others on the Limit between Naturalism and Traditionalism.* State University o New York Press, Albany, NY., p. 13.



Ricote, un pueblo pequeño entre Blanca y Archena

Es difícil descubrir si Ibn Sab'in llegó a conocer de Suhrawardi[134] en España o en Marruecos. De cualquier forma, esto demuestra el gran alcance geográfico que tuvieron las ideas de Shurawardi: Ibn Sab'in se refiere al *Al-Talwihat* de Suhrawardi en su libro *Al-Risalat Al-faqiriyyah*[135].

---

[134] Más sobre Suhrawardi en:
TEMPLETON, Kirk (2013) *Op. cit.*
[135] **MEHDI AIN RAZAVI** (1997) *Suhrawardi and the School of Illumination.* Routledge, New York, NY 10017, p. 141.

Por otro lado, Ibn Al-Khatib afirma que Ibn Ahlade de Lorca (el sufí, hermetista y activista político nacido el d.645/1247) fue el verdadero maestro de Ibn Sab'in[136].

Ibn Al-Khatib también declara que Ibn Sab'in tenía un hermoso rostro, una piel fina como la de un rey, un carácter noble y que no padecía ninguna afectación[137]. Además de esto, Ibn Al-Khatib declara que había un gobierno autónomo de Abu Ya 'far Ibn 'Isam, conocido como "Wizara 'Isamiyya" o el "Ministerio de 'Isam" en Orihuela.

En su viaje desde Murcia hasta Granada, Ibn Sab'in iba acompañado de una tropa de seguidores y devotos. Una vez en Granada, Ibn Sab'in se estableció en un Ribat llamado *Ukab*, el cual estaba ubicado al oeste del pueblo[138]. Allí hizo una profesión pública de ascetismo. Sus seguidores eran conocidos como Al-Sab'iniyyah y vestían ropa especial, la cual ha sido criticada por los fuqaha (juristas).

"Un espíritu amargado y atormentado", lo llamó L. Massignon[139]. Su vida (que consistía en controversias,

---

[136] **CORNELL, Vincent J.** (1997) The way of the Axial Intellect. The Islamic Hermetism of Ibn Sab'in. En: *Journal of the Muhyiddin Ibn "Arabi Society,* Volumen XXII, pp. 41-79. Cita en p. 58.

[137] **IBN AL-JATIB, Lisan Al-Din**. Al-Ihata fi Ajbari Granata. Citado por **LATOR, Stefan** (1944) Ibn Sab'in de Murcia y su Budd Al 'tarif. En: *Al-Andalus,* 1944-2, pp. 371-417. Cita en p. 379.

[138] **IBN AL-JATIB, Lisan Al-Din** (1977) Al-Ihata fi Ajbari Granata, First Edition of M. 'A. 'Inan, Al-Qahira, Vol. 2, p. 37. Citado por **ABDELLAH EL MOUSSAOUI TAIB** (2014) El sufismo esotérico de Ibn Sabin, (s. VII-XIII d.C.). Dissertation, p. 40.

[139] **MASSIGNON, Louis** (1929) *Recueil De Textes Inedits Concernant L'Histore De La Mystique En Pays D'Islam.* Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

desacuerdos y persecuciones) parece haber sido una larga y dolorosa prueba; aliviada, sin embargo, por el amor y la lealtad que le otorgaron sus discípulos, los sab'iniyya (hombres humildes de corazón que vivían en la pobreza). Es muy evidente la dificultad de reconstruir la verdadera personalidad de Ibn Sab'in[140], ya que la opinión de su biógrafo varía desde considerarlo el más sabio y más sagrado de los hombres, hasta calificarlo como el más malvado de los mortales. Tengamos en cuenta que estamos frente a la personalidad más ilustre y sobresaliente que ha surgido en el Valle de Ricote a lo largo de su milenaria historia, y ante el más universal de los valricotíes de todos los tiempos. No cabe duda que Ibn Sab'in era un hombre educado, inteligente y conocedor. Teniendo un excelente conocimiento del origen del sufismo y misticismo existente en Andalucía, fue uno de los maestros más admirados de su tiempo. Ibn Sab'in fue seguido por numerosos discípulos, quienes más tarde fundaron el Tariqa Sab'iniyya, el cual se espació en el Este a lo largo de toda la Edad Media.

Pero el tono magistral de Ibn Sab'in es más desagradable, y al final descubrimos que todo esto era una mera disciplina preliminar, la cual lo llevó al agnosticismo y a reconocer que no hay nada más que vanidad en este mundo: solo en la visión del sufí se puede encontrar certeza y paz. Así, nuevamente tenemos el círculo por el cual fue Al-Ghazzali. Como fue resaltado por Ibn Rushd, con Ibn Sab'in el profeta adquiere un rango más alto que los sabios. Más allá de la división actual del alma (en lo

---

FAURE, Adalophe (1960-2006) Ibn Sab'in. En: *The Encyclopaedia of Islam.* New Edition. Leiden: Brill, pp. 921 – 922.

[140] **URVOY, Dominique and URVOY, Marie Thérèse** (1997) Un "penseur de frontière" en Islama: Ibn Sab'in. En: *Bulletin de litterature ecclesiastique,* Nº 98, Janvier-Mars, Toulouse.

vegetal, lo animal y la razón) Ibn Sab'in añade otras dos divisiones, derivadas de la razón: el alma de la sabiduría y el alma de la profecía. La primera de éstas es el alma del filósofo, y la otra la del profeta; esta última es la más alta. Él predicaba la inmortalidad del alma de la razón hacia arriba [141].

IBN SAB'IN EN CEUTA

Por otro lado, el sufismo de Ibn Sab'in era sospechoso: le reprocharon algunas de sus afirmaciones doctrinales, entre ellas aquella en la que definió a Dios como la única realidad de las cosas existentes. Esta afirmación era considerada como una profesión de la fe monista, en la cual la posición de Ibn Sab'in como filósofo Hellenizante podía hacer más sospechoso su sufismo a los ojos de “ulama" y “fukaha".

Cuando tenía treinta años de edad, Ibn Sab'in fue obligado a abandonar su tierra nativa[142] para poder escapar de la persecución por parte de sus enemigos. Seguido por un grupo de discípulos, se estableció en Ceuta.

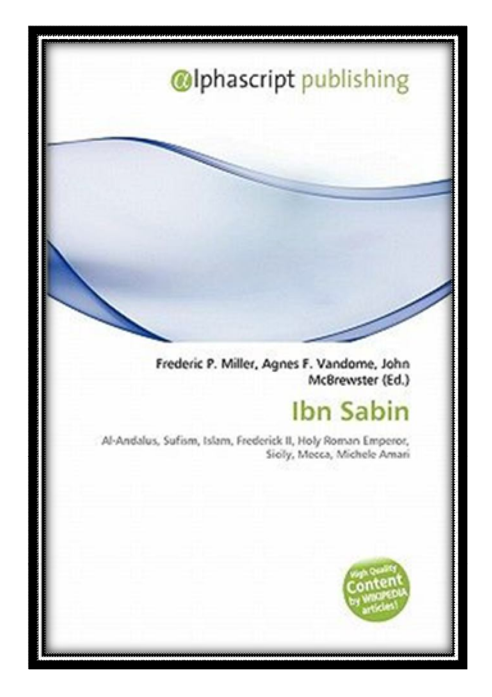
Estando en Ceuta, Ibn Sab'in se puso en contacto con una mujer rica. Ella estaba locamente enamorada de la juventud y del buen aspecto de Ibn Sab'in, por lo que le propuso matrimonio a éste último. Ibn Sab'in estuvo de acuerdo. Una vez casados, Ibn Sab'in persuadió a su nueva esposa de construir un sufí zawiya en la casa de ella;

---

[141] **DUNCAN BLACK, Macdonald** (1903) *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory.* New York, pp. 263.

[142] **IBN SAKIR AL-KUTUBI** (1980) Fawat Al-Wafayat.'Uyun Al-Tawarij, Al-Qahira, Vol. II, p. 407.

asimismo, usó su dinero para apoyar a un gran séquito de discípulos. Aparentemente, Ibn Sab'in no fue el primer extranjero que hizo estas cosas: Al-Turtusi (d. 1126) se casó en Alejandría con una viuda rica, lo que le permitió fundar una madrasa donde se dedicó a la enseñanza[143].



Ibn Sab'in en Suráfrica por medio de articulos de Wikipedia

Residenciado en Ceuta, Ibn Sab'in tuvo algunos años tranquilos; los cuales usó para escribir su trabajo principal. Fue en este pueblo donde compuso, a solicitud del

[143] **FIERRO BELLO, Maribel** (2011) Ulemas en las ciudades andalusíes: Religión, política y prácticas sociales. En: *I Congreso Internacional. Escenarios urbanos de Al-Andalus y el Occidente musulmán.* Vélez-Málaga, 16-18 de junio de 2010. Edición científica: Virgilio Martinez Enamorado, pp. 135-165. Cita en p. 145.

gobernador de la ciudad (Ibn Khalas), su tratado para Frederick II. Actualmente, este escrito está en la Biblioteca Bodleian[144]. Dicho tratado era una respuesta a una carta que Frederick II de Hohenstaufen de Sicilia le había enviado al Sultán de Almohad Al-Rasid. En ese tiempo, Ibn Sab'in tenía más de veinticinco años, como observamos al comparar su fecha de nacimiento con la muerte del califa Almohad Abd el-Wahid ar-Rashid (630-

---

[144] **MEHREN, August Ferdinand Michael** (1880) *Correspondance du Philosophe Soufi Ibn Sab'in Abd Oul-Haqq avec l'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen,* Paris. (Traducción francesas de "Question II").

MEHREN, August Ferdinand Michael (1879) *Correspondance du Philosophe Soufi Ibn Sab'in Abd Oul-Haqq avec l'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen,* Paris. (Traducción francesa de "Question II"). Extract du Journal Asiatique, 14, pp. 341-354.

AMARI, Michele (1853) Questions Philosophiques adressées aux savants musulmans, para l'empereur Fréderic II. En: *Joural asiatique,* 5, number 1, Paris. (Ms. Huntington 534, Librería Bodleian, Universidad de Oxford).

GRIGNASCHI, Mario (1955) Ibnu Sab'in, Al-Kalamu 'ala-l-masa'ili –ç-çiqiliyyati. Trattato sulle domande siciliane. Domanda II. Traduzione e comment. En: *Archivio Storico Siciliano,* 3. Série, 7, pp. 7-91. (Traducción francesa de "Question II").

ABU RIDA (1994) Bayna Al-imbiratur Fridrik Al-tani wa Ibn Sab'in. Tahlil li-agwiba Al-faylasuf Al-muslim 'ala as'ila Al-imbiratur Al-mustanir. Ra'y Aristu fi qidam Al-'alam. En: *Alifba,* 16, pp. 1-17.

BURNETT, Charles (1995) Master Theodore, Frederick II's Philosopher. En*: Federico II e la nuove culture, Atti del XXXI convegno storico internazionale,* Todi, 9-12 ottobre 1994. Spoleto, pp. 225-285.

HANAFI HASAN (1992) Ruh Al-andalus wa nahda Al-garb Al-hadith, qira' a fi l-masa'il Al-siqilliyya l-Ibn Sab'in. En: *Humurn Al fikr wa'l-watan,* vol. I. Al-Andalus, Al-Qahira, pp. 145-163.

MANDALÀ, Giuseppe (2007) Il Prologo delle Risposte alle questioni siciliane di Ibn Sab'in come fonte storica. Politica mediterranea e cultura arabo-islamica nell'età di Federico II. En: *Schede Medievali* 45, pp. 5-94.

640/1232-1242), y como se confirmó por el siguiente pasaje de Lisan-Din Ibn Khatib citado por Makkari.

El Emperador Frederick II es de un interés perenne para los historiadores[145]. El misterio de su personalidad multifacética; su lugar en el centro de una de las luchas más grandes de la política europea; la sorprendente anticipación de ideas y prácticas modernas en su administración; así como la brillante y preciosa cultura de su reino Siciliano han llamado la atención de varias generaciones de estudiantes, pero sin resultados definitivos. La vida intelectual de la corte de Frederick no puede ser considerada como un fenómeno aislado o personal. Ubicada entre la Edad Media y el Renacimiento, esta vida intelectual debe ser vista contra el trasfondo cosmopolita de la Sicilia Normanda, el punto de encuentro de Grecia, Arabia y la cultura Latina: central tanto en la historia como en la geografía de las tierras Mediterráneas.

La mente científica del emperador se aprecia mejor en sus escritos. Su tratado sobre la cetrería (*De Arte Venandi cum Avibus*) es una recopilación de observaciones personales de los hábitos de las aves (especialmente de los halcones) llevadas a cabo a lo largo de una vida ocupada de deportes y estudios; estas observaciones las confirmaba usando aves traídas desde tierras lejanas. Las declaraciones de Frederick están apoyadas por hechos más que por su autoridad u opiniones personales: si faltaba información, Frederick no extraía ninguna conclusión. Aquel que lee el tratado sobre ornitología *De Arte* tiene inevitablemente la impresión de un trabajo hecho por una mente de primera clase, abierta, inquisitiva y realista, que trata de ver las

[145] **PUSINO, Ivan** (1929) Die Kultur der Reinaissance in Italien und in Russland (Versuch einer vergleichenden Analyse). En: *Historische Zeitschrift,* Bd. 140, H. 1 pp. 23-56. Cita en p. 25.

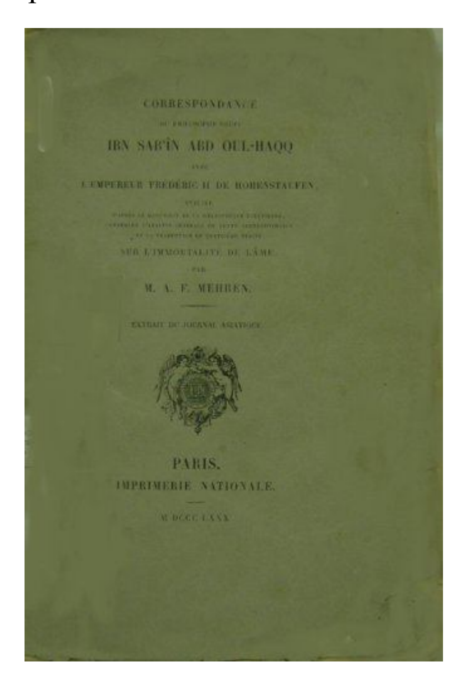
cosas como son sin *parti pris* y que trabaja sobre la base de una experiencia sistematizada.



Frederick aplicó la observación y experimentación a gran escala, suplementadas por la elaboración de un cuestionario, usando no solo a los eruditos de su corte y a los expertos que venían a su convocatoria, sino también a los eruditos de otras tierras (a quienes no podía interrogar personalmente). El método aplicado parece haber sido redactar una lista de preguntas (sobre las cuales el emperador no podía conseguir una respuesta final o satisfactoria) y enviarla a otros gobernantes (naturalmente a los príncipes mahometanos) solicitando que estas fueran remitidas a los principales eruditos locales; todo esto con el fin de obtener una respuesta. Este procedimiento asumía

gobiernos autocráticos, como el que el mismo Frederick utilizó para satisfacer su curiosidad intelectual.

Esta práctica fue seguida en su caso más famoso: las llamadas preguntas Sicilianas[146], las cuales fueron publicadas por Amari[147].


CORRESPONDANCE

IBN SAB'ÎN ABD OUL-HAQQ

AVEC

L'EMPEREUR FRÉDÉRIC II DE HOHENSTAUFEN,

SUR L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME

PAR

M. A. F. MEHREN.

EXTRAIT DU JOURNAL ASIATIQUE.

PARIS.

IMPRIMERIE NATIONALE.

M DCCC LXXX.

Ibn Sab'in de M.A.F Mehren (libro francés)

[146] **JANSSENS, Jules L.** (2007) A Remarkable Thirteenth-Century Compendium of «Aristotelian» Philosophy: Ibn Sab'in's «Sicilian Questions» (RE: A Text and Study by Anna Akasoy). En: *Bulletin de philosophie médiévale, Louvain-la-Neuve* 49, pp. 51-66.
[147] **AMARI, Michele** (1853) Questions Philosophiques adressées aux savants musulmans, para l'empereur Fréderic II. En: *Joural asiatique,* 5, number 1, Paris. (Ms. Huntington 534, Librería Bodleian, Universidad de Oxford), pp. 240-274.

De acuerdo a la respuesta que nos ha llegado, Frederick, no mucho antes de 1242, envió una serie de preguntas para ser respondidas por los filósofos mahometanos que se encontraban en Egipto, Siria, Irak, Asia Menor y Yemen. Más tarde envió las preguntas para que las contestara el califa Almohad de Marruecos, ar-Rashid. Asimismo, ar-Rashid envió dichas preguntas a Ibn Sab'in (que para ese entonces estaba viviendo en Ceuta), junto con una suma de dinero como recompensa del emperador.

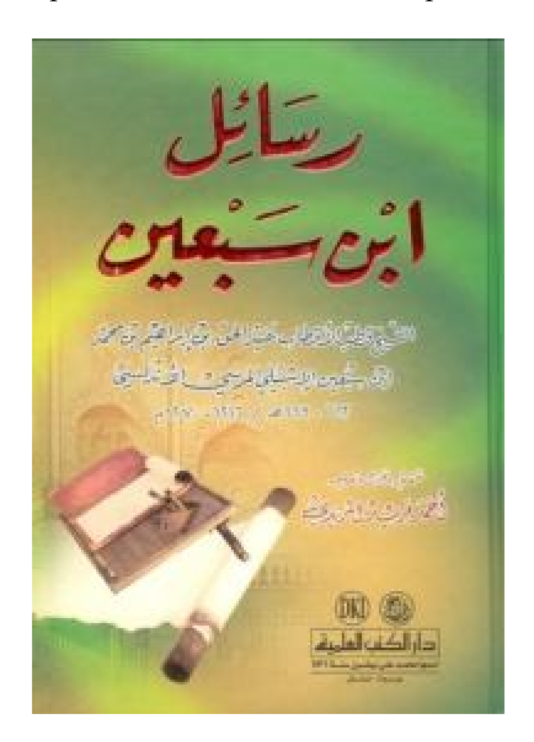
Rechazando el dinero, Ibn Sab'in respondió extensamente y empleando términos de la ortodoxia mahometana, a la vez que expresaba cierto desprecio por los logros de Frederick (como se ve en su fraseología no técnica) y ofrecía corregirlo en una entrevista personal.

Las preguntas del emperador (como están citadas aquí en rebatimiento) cubren el tema de la eternidad y la inmortalidad del alma; el fin y las bases de la teología; y el número y naturaleza de las categorías exigidas, exigiendo siempre, como respuesta, las pruebas de las opiniones avanzadas .

El emperador dice que "el erudito Aristóteles claramente declara, en todos sus escritos, la existencia del mundo desde toda la eternidad[148]. Si el demuestra esto, ¿cuáles son sus argumentos?, y si no, ¿cuál es la naturaleza de su razonamiento con respecto a este asunto?" Claramente, el emperador estaba familiarizado con las doctrinas aristotélicas, las cuales agitaron los mundos de los cristianos y mahometanos en el siglo XIII (de hecho, existe una leyenda que indica que Averroes se estableció

[148] **GILLIOT, Claude** (1998) Mythe et théologie: calame et intellect, prédestination et libre arbitre. En: *Arabica,* T. 45, Fasc. 2, pp. 151-192. Cita en p. 182.

en su corte). Tal sugerencia de duda respecto a la inmortalidad era suficiente para justificar la creencia que decía que Frederick era uno de esos herejes Epicúreos "que hacen que el alma muera con el cuerpo[149]".



Ibn Sab'in (libro libanés)

[149] **HASKINS, Charles. H.** (1922) Science at the Court of the Emperor Frederick II. En: *The American Historical Review,* Vol. 27, No. 4 (Jul, 1922), pp. 669-694. Citas en pp. 688-689.
HASKINS, Charles. H. (1921) Michael Scot and Frederick II. En: *Isis,* Vol. 4, Nº 2, pp. 250-275. Cita en p. 268.
HAMPE, K. (1899) Kaiser Friedrich II. En: *Historische Zeitschrift*, Bd. 83, H. 1, pp. 1-42. Cita en p. 24.
NIESE, Hans (1912) Zur Geschichte des geistigen Lebens am Hofe Kaiser Friedrichs II. En: *Historische Zeitschrift,* Bd. 108, H. 3, pp. 473-540. Cita en p. 500.

Frederick adoptó plenamente su soberanía. En sus "Preguntas Sicilianas", había exigido luz sobre la eternidad del mundo y sobre la naturaleza del alma. Frederick supuso que había encontrado lo que buscaba en las respuestas de Ibn Sab'in (defensor de estas doctrinas). Sin embargo, el emperador fue derrocado en su conflicto con el papado y estas herejías fueron destruidas con él[150].

Ibn Sab'in, hombre sabio, era amigo por correspondencia de este emperador romano y fue acusado de irreligión por los fanáticos de su propio credo. Ibn Sab'in luchó para silenciar a sus enemigos (quienes al final lo expulsaron al exilio) al presentarse a sí mismo como el altivo campeón del islamismo contra los críticos cristianos.

Ya en vano, Frederick había enviado sus Preguntas a Egipto, Siria, Irak, Daroub, Yemen y Túnez: no obtuvo ninguna solución satisfactoria. Seguidamente, Frederick envió sus preguntas, con un embajador, a Raschid (el Califa de España), quien se las entregó a Ibn Sab'in para que las resolviera. El filósofo las recibió con una sonrisa, las respondió y rechazó la recompensa ofrecida por el emperador; deseando únicamente la conversión del cristiano. Ibn Sab'in pidió a Allah que alejara al aprendiz de la doctrina del razonamiento vago y que lo llevara a la certeza de la verdad.

Al responder las preguntas, Ibn Sab'in comienza reprendiendo al emperador por usar un lenguaje inexacto y oscuro cuando trata puntos que han desconcertado a los más grandes filósofos, y por atribuir falsamente a Aristóteles la teoría de la existencia del mundo desde la

---

[150] **DRAPER, John William** (1915) *History of the Conflict between Religion and Science.* New York, p. 151.

eternidad. Posteriormente, Ibn Sab'in establece el significado exacto de ciertas palabras árabes usadas libremente por Frederick en una pregunta como la existencia del mundo, y termina declarando que nuestro planeta fue creado. Con respecto a la segunda Pregunta, la cual fue: "¿Cuál es el fin de la teología y cuáles son las teorías preliminares indispensables para ello?", Ibn Sab'in cita en gran parte a Aristóteles[151]; pero responde que las teorías preliminares solicitadas son: la doctrina y el trabajo, ambas enfocadas en el Corán. El musulmán le escribe a Frederick:

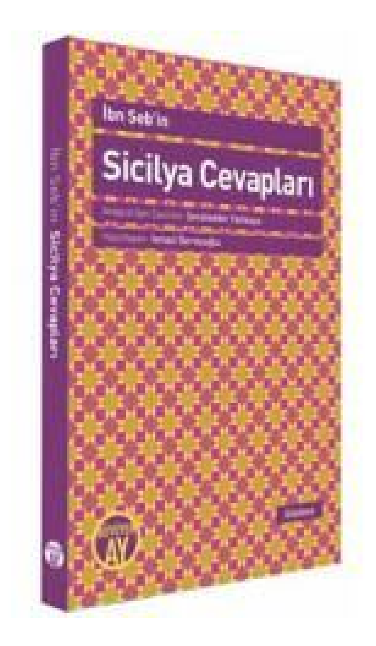
> "Lo mejor sería tener una entrevista personal con usted; porque sus preguntas prueban que no conoce las ciencias y que no ha probado las doctrinas especulativas, aunque desee caminar en dirección a la verdad. Si usted mismo no puede venir hasta mí, puede enviar a un hombre de logros escolares que sea de su confianza. Usted debe saber que todas sus preguntas ya son conocidas aquí, mejor que un faro de baliza. Otra vez debe lanzarlas en una forma más oscura, porque tenemos doctores musulmanes más afilados que las espadas o las tijeras, hombres que no son verdaderos filósofos, sino meros eruditos; estos hombres no están versados en estas discusiones, y ellos concluyeron que tanto el que pregunta como el que responde son tontos. Si estos hombres supieran que he contestado esta parte de sus Preguntas, me considerarían como a los problemas; y entonces yo podría o no escapar, como dirija Allah."

La tercera pregunta era sobre Las Diez Categorías, su uso y número real; en ella Ibn Sab'in ve que Frederick pertenece a la multitud carente de inteligencia y que además es incapaz de explicar lo que quiere decir. El

---

[151] **ROWSON, Everett K.** (1984) An Unpublished Work by Al-Amri and the Date of the Arabic De causis. En: *Journal of the American Oriental Society,* Vol.104, Nº 1, Studies in Islam and the Ancient Near East Dedicated to Franz Rosenthal, pp. 193-199. Cita en p. 194. (Trata sobre el *Kitab Mahd Al-khayr*).

maestro continuó, en un esfuerzo provocador, con pedantería y de forma dogmática; quejándose de la débil capacidad, experiencia y estupidez del estudiante imperial, el cual se contradijo a sí mismo. Ibn Sab'in contesta la Pregunta de Frederick referente al alma y a la prueba de su inmortalidad enviándolo a que estudie el Corán, el Pentateuco, el Evangelio, los Salmos, los Sohofs, a Platón, Sócrates y a Aristóteles. Ibn Sab'in analiza las palabras de Mahoma: "El corazón del creyente está entre los dedos del Misericordioso" y termina con un deseo expresado de poder tener una oportunidad para hablar cara a cara con el cristiano emperador. Huizinga[152] ve todo esto como un juego de dos jugadores.



Ibn Sab'in (libro turco)

[152] **HUIZINGA, J**. (1950) *Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture.* Roy Publishers, New York, p.115.

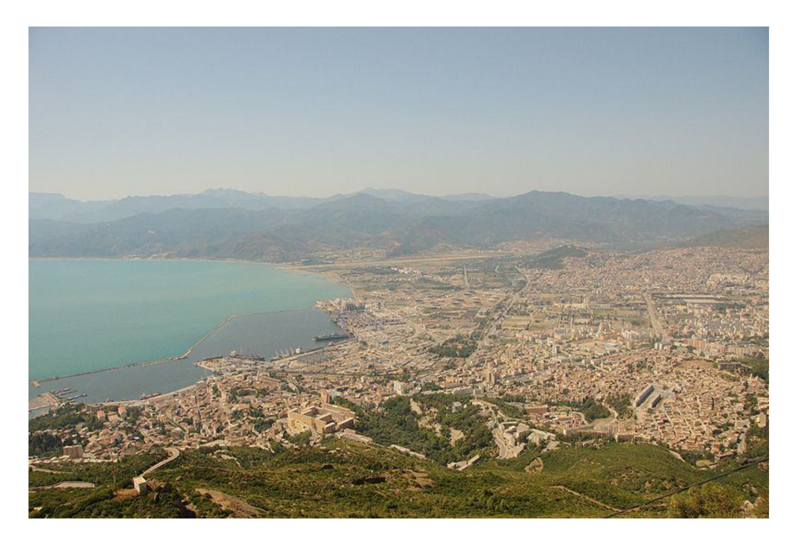
El tema de las "Preguntas Sicilianas" a Ibn Sab'in es muy filosófico, aunque es escéptico y Aristotélico en tono; sin embargo, muestra rastros del espíritu antiguo. Este joven filósofo mahometano habla francamente al emperador diciendo: "¡Sus preguntas son tontas, torpes y contradictorias!" El emperador acepta este descaro de buena manera, por lo que Hampe (uno de sus biógrafos alemanes) elogia su "humanidad". Lo más probable es que Frederick supiera, como lo hacía Menander, que el juego de preguntas y respuestas debía ser jugado en igualdad de condiciones; por tanto, los jugadores conversaron -en palabras del viejo Nagasena- "no como los reyes sino como los sabios".

Un tiempo después (cuando tenía veintiocho años) Ibn Sab'in escribió su libro más famoso: *Budd al.'arif* (643/1245). De acuerdo con Al-Badisi, Ibn Sab'in fue expulsado de Ceuta por escribir dicho libro; sin embargo, esa no fue la única razón. En Febrero de 1238, un líder religioso, Al-Sharri (1175-1252), había fundado una madrasa del movimiento Al-Shariyya. Después de la muerte del califa Almohad Abd el-Wahid ar-Rashid (630-640/1232-1242), Al-Sharri vio su oportunidad y expulsó de Ceuta al Gobernador Ibn Jalas, obligándolo a renunciar en el año 643/1246. Esta es otra prueba de cómo iban juntos la vida religiosa y el Gobierno.

IBN SAB'IN EN MARRUECOS Y ALGERIA

Así, Ibn Sab'in fue exiliado. Esto ocurrió solo unos meses después de haber completado su libro. Sin Ibn Jalas, su poderoso patrocinador, Ibn Sab'in entró en un ambiente

hostil con el Gobierno. Por esa razón, Ibn Sab'in y sus discípulos abandonaron Ceuta y tomaron su camino hacia el este a través de Bades, Marruecos. Allí se dedicó, durante cierto tiempo, a enseñar y a dictar seminarios de misticismo en una de las mezquitas. Sin embargo, Ibn Sab'in no se quedó por mucho tiempo en la ciudad; las razones de su salida aún son desconocidas. Tras abandonar Bades, Ibn Sab'in fue a la ciudad Argelina de Bijaya (Bougie, Vela). En esta ciudad, que también contaba con una gran población andaluza, Ibn Sab'in conoció al historiador argelino Ahmad Al-Gubrini (d. 704/1304) y a Abu al_hasam Al-Shushtarí (610-668/1213-1269), quien se convirtió, en 1248, en el más fiel y emotivo de sus discípulos.



La ciudad Bougie (Vela). Foto: Zil (CC BY-SA 3.0)

Al-Shushtari, quien era unos cuatro años mayor que su maestro, escribió tres poemas en honor a Ibn Sab'in; en ellos declaraba que era el esclavo de Ibn Sab'in. Al-

Shushtari describe a su maestro como "el imán de las almas" (maqnatis Al-nuftus)[153].

Shushtari se convirtió en el líder de los Sab'iniyya en Egipto. Gracias a las investigaciones de Vincent J. Cornell, conocemos la opinión favorable que se expresó sobre Al-Gubrini en "el catálogo de los eruditos que vivieron en la ciudad de Bijaya durante el siglo XII"[154]:

> Este catálogo de eruditos que vivieron en la ciudad de Bijaya durante el siglo XIII CE difiere de otras fuentes sobre Ibn Sab'in en que éste resalta el respeto con el que los Murian fueron recibidos después de dejar Sabta. En lugar de condenarlo como hipócrita, como lo hace Al-Badisi, Al-GubrinI, elogia la inteligencia, sabiduría y entendimiento de Ibn Sab'in. Él también esta impresionado por sus habilidades de retórica, su elocuencia y por su fluidez en el lenguaje árabe. A diferencia de Sabta, Ibn Sab'in fue popular entre los Sufic (*fuqara)* y las personas comunes ('*ammat Al-nas)* de Bijaya. También nos han dicho que estaba dedicado a la Mezquita Sagrada de La Meca y que cada año hacía el peregrinaje *hajj*. Cuando finalmente se mudó permanentemente a La Meca, fue buscado como ningún otro por los peregrinos de Maghrib.

Ibn Sab'in no aparece en la estructura de la comunidad científica de Bougie[155]. Sin embargo, expresó su

---

[153] **CASEWIT, Yousef Alexander** (2008) The Objective of Metaphysics in Ibn Sab'in's Answers to the Sicilian Questions. En: *Iqbal Review* (Pakistan), Vol. 49, Nº 2, pp. 1-6.

[154] **CORNELL, Vincent J.** (1997) The way of the Axial Intellect. The Islamic Hermetism of Ibn Sab'in. En: *Journal of the Muhyiddin Ibn "Arabi Society,* Volumen XXII, pp. 41-79. Cita en p. 47.

[155] **URVOY, Dominique** (1976) La structuration du monde des Ulemas a Bougie au VIIe/XIIIe siècle. En: *Studia Islamica,* Nº 43, pp. 87-107. Cita en p.104.

admiración por Ibn Rabi’ (d. 1277), quien era versado en las matemáticas y legados de la ciencia[156].

Continuando su camino hacia el este, Ibn Sab’in llegó a Túnez. En un ambiente de islamismo ortodoxo, este sufí aristotélico se topó, una vez más, con la hostilidad de los “ulama". Para escapar de su principal enemigo, Abu Bakr Al-Sakuni (d. 649/1251) (teólogo de Sevilla que se había establecido en Túnez), Ibn Sab’in abandonó rápidamente la ciudad. Tal como relató Ibn Sakir, Al-Sakuni criticó a los discípulos de Ibn Sab’in[157].

Hay un registro del viaje de Ibn Sab’in a Gabes (Cabes), ubicada en Túnez, y desde allí hacia El Cairo. Pero Ibn Sab’in apenas se sintió seguro en El Cairo, además que el gran Mamluk, sultán Baybars I, estaba indispuesto hacia él.

De acuerdo con Moussaoui[158], la presencia de dos principales fuqaha', Al-Cadi Ibn Daqiq Al-ʿAyyid (m. 702 /1302-3) y Abu bakr Quṭb Al-Din Al-Qasṭalani (m. 686 h /1287), impidieron a Ibn Sab'in ejercer cómodamente su doctrina. Estos fuqaha' comenzaron a

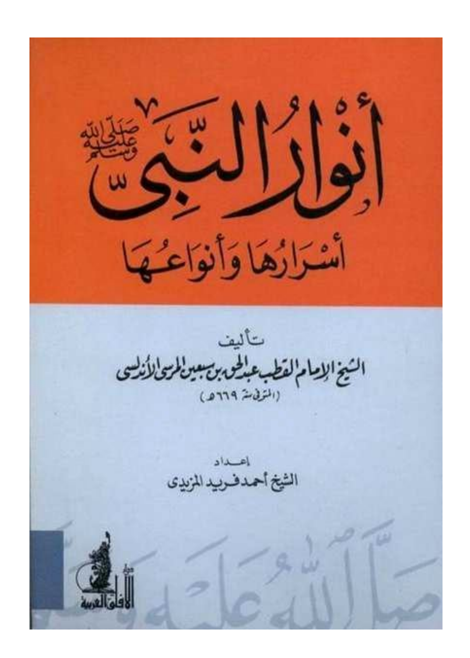
---

[156] **AISSANI AND ALL.,** D. (1994) The Mathematics in the médiéval Bougie and Fibonacci. En el libro: *Leonardo Fibonacci: il Tempo, le opere, l’eredità scientifica.* Pacini Editore (IBM Italia), Pisa, pp. 67-82. In p. 73. Citado por **AISSANI, Djamil & VALERIAN, Dominique** (2003) Mathématiques, commerce et société à Béjaia (Bugia) au moment du séjour de Leonardo Fibonacci (XIIe-XIIIe siècles). En: *Bollettino di Storia delle Scienze Matematiche,* Fabrizo Serra editore, XXIII (2), pp. 9-31. Cita en p. 18.

[157] **IBN SAKIR AL-KUTUBI** (1980) Uyun Al Tawarij. Al-Qahira, Vol. XX, p. 407. **ABDELLAH EL MOUSSAOUI TAIB** (2014) El sufismo esotérico de Ibn Sabin, (s. VII-XIII d.C.). Dissertation, p. 42.

[158] **ABDELLAH EL MOUSSAOUI TAIB** (2014) *El sufismo esotérico de Ibn Sabin*, (s. VII-XIII d.C.). Dissertation, p. 43.

dirigir sus críticas hacia Ibn Sab’in y trataron de propagar el pensamiento esotérico de los místicos.



Abdelhak Ben Setenta Mursi Andaluz (2007).
Profeta de la luz, la paz sea con el, sus secretos y su tipo.
Preparación: Sheik Ahmad Farid Mazidi.
Editor: Dar Al – Aab

Al-Cadi Ibn Daqiq Al-ʿAyyid criticó el estilo de la literatura sab'iní llamándolo delirio, mientras que el último condenaba su razonamiento, porque tenía concepto heréticos y, por tanto, anti-islámicos. Haciendo frente a estas acusaciones, Ibn Sab'in decidió alejarse de esta región en dirección a La Meca después del año 642-647/1245-1250 en busca de un mejor ambiente para su trabajo da’wa.

Si debemos creerle a Elizabeth Sirriyeh, entonces Afif Al-Din Tilimsani (1212-1291) era el yerno de Ibn Sab’in[159]. Aparentemente, este poeta místico conoció a Ibn Sab’in en Damasco y estaba casado con una de sus hijas.

Asimismo, Tilimsani había conocido a Ibn ‘Arabi en Damasco. Pudimos saber, a partir de un manuscrito de Ibn 'Arabi llamado *Futûhât,* que Tilimsani y Qunawi visitaron en el mismo momento (en 634/1236-7) la casa que Ibn 'Arabi tenía en Damasco[160].

---

[159] **SIRRIYEH, Elizabeth** (2005) *Sufi Visionary of Ottoman Damascus: ‘Abd Al-Ghani Al-Nabulusi, 1641-1731.* Oxon/New York, p. 9.

[160] **UNKNOWN** (1964) Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabi. Damasco, 1964, p. 209.



Hijo de Setenta y Mohammed Ahmed Mansour (1993)
y cuartetos del hijo de setenta

Según Taftazani[161], Ibn Sab’in estuvo en La Meca el año 1254. Sin embargo, Al-Fasi[162] declara que Ibn Sab’in llegó a la Península en el año 1250. Ibn Al-Kathir relata, casi amargamente, que Ibn Sab‘in fue capaz de cautivar la mente del gobernador de La Meca, el Sharif Abu Numay Ibn Abi Sa’id (r. 1254-1301), lo que le permitió vivir pacíficamente como su protegido. Aparentemente, Abu Numay necesitaba a Ibn Sab’in para sus planes con la nobleza de la ciudad; animándolo a ver las buenas

---

[161] **AL-TAFTAZANI Abu ‘l-Wafa Al-Ganimi** (1973) Ibn Sab’in wa-falsafatuhu Al-sufiyya. Dar Al-kitab Al-lubnant, Bayrut.
[162] Al-Fasi. Al-‘Iqd at-tamin

relaciones que afirmó tener con el rey de Yemen Al-Malik Al-Muzaffar, Sams Al-din Yusuf I (1250-1295)[163]. Por otro lado, fuentes biográficas mencionan un conflicto entre Ibn Sab'in y el Rasulid rey de Yemen, Al-Muzaffar Yusuf.

Durante los años en que Ibn Sab'in estuvo en La Meca, hubo una lucha continua por la autoridad en la Hijaz entre los Mamluk[164] y Rasulid; esta lucha culminó en el año 1270[165].

Abu Numay recibió una lesión en una guerra y su cráneo estaba destrozado. Sab'in, que era un excelente médico, cuidó a Abu Numay y construyó para su cabeza un casquete hecho con corteza de calabaza seca[166]. Además de esto, Kutubi especifica que Ibn Sab'in gastó 80.000

[163] **ZAMBAUR** (1927) *Manuel de Généalogie et de Chronologie pour l'Histoire de l'Islam,* Hanovre, Vol. I, p. 120. Citado por **LATOR, Stefan** (1944) Ibn Sab'in de Murcia y su "Budd Al-'arif,". En: *Al-Andalus*, IX(1944), 371-417. Cita en p. 377.

[164] **LITTLE, Donald P.** (1970) *An introduction to Mumlük Historiography* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH.

[165] **AKASOY, Anna** (2008) The muhaqq as Mahdi? Ibn Sab'in and Madhism among Andalusian Mystics in the 12th/13th centuries. En: *Endzeiten: Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen.* Herausgegeben von Wolfram Brandes und Felicitas Schmieder. Berlin, pp. 313-338. Cita en p. 326.

[166] 'Abd Al-Haqq Ibn Isma'il Al-Badisi (1982) Al-Maqsad Al-sharif wa-l-manza' Al-latif fi l-ta'rif bi-sulaha' Al-Rif, ed. Sa'id A'rab (Rabat: Imprimerie Royale, 1982), pp. 34-35. Citado por: **CORNELL, Vincent J.** (2007) The all-Comprehensive Circle (Al-Ihata): Soul, Intellect, and the Oneness of Existence in the Doctrine of Ibn Sab'in. En: *Sufism and Theology.* Edited by Ayman Shihadeh, 31-48. Cita en p. 31.

'Abd Al Haqq el-Badisi (1926) Al-Maqsad, trad. annotée de G.S. Colin, *Archives Marocaines,* XXVI, pp. 47-49 and 181-182. Cita en p. 182. Citado por **LATOR, Stefan** (1944) Ibn Sab'in de Murcia y su "Budd Al-'arif,". En: *Al-Andalus,* IX(1944), 371-417. Cita en p. 377.

dinares en favor de los mecanos[167]. Con estos eventos, Ibn Sab'in ganó estima entre sus seguidores, quienes fueron aceptados por los mecanos. Poco tiempo después, los mecanos estaban más inclinados a las doctrinas de Sab'in e imitaban sus ejemplos: proclamando más generosidad.

Observamos, gracias a las investigaciones realizadas por Vincent Cornell, que Gubrini (1246-1314) también alababa la sabiduría, inteligencia y la devoción de Ibn Sab'in. Igualmente, Gubrini afirma que cuando Ibn Sab'in se mudó a La Meca los peregrinos del Occidente Islámico lo buscaron como a ningún otro[168]. Ibn Sab'in escribió al Califa Hafsid por medio de Abuy Numayy[169].

Ibn Sab'in vivió más de veinte años en La Meca, en medio de un círculo de discípulos; entre ellos estaba el mismo Sharif Abu Numay. El reinado de Muhammad Abu Numayy (1254-1301), un bisnieto de Qatada b. Idris, representaba el apogeo de la independencia política de Hasanid en La Meca. Los testigos de Al-Tujibi observaron que, en La Meca, el protector y más ferviente adepto de Zaydism era el mismísimo Gran Sharif Abu Numay[170].

---

[167] **KUTUBI.** Fawat Al-wafayat.

[168] Abu l-'Abbas Ahmad Al-Gubrini (1970) 'Unwan Al-diraya fi man 'urifa min Al-'ulama fi l-mi'at Al-sabi a bi-Bijaya. Ed. Rahih Bunar (Algiers: Al-Sharika Al-Wataniyya li-l-Nash wa-l-Tawzi, p. 209. Citado por: **CORNELL, Vincent J.** (2007) The all-Comprehensive Circle (Al-Ihata): Soul, Intellect, and the Oneness of Existence in the Doctrine of Ibn Sab'in. En: *Sufism and Theology*. Editado por Ayman Shihadeh, 31-48. Cita en p. 31.

[169] **IBN KHALDUN** (1959) Kitab Al-'ibar, Beirut, VI, 634 ff. Citado por **AKASOY, Anna Ayse** (2008) Ibn Sab'in's Sicilian questions: The text, its sources, and their historical context. En: *Al-Qantara:* Revista de Estudios Árabes, 29 (1), pp 115-148. Cita en p. 119.

[170] **AL-QASIM B. YUSUF AL-SIBTI AL-TUJIBI** (1975) Mustafad Al-rihla wa'il-ightirab. Tunis, p. 297. Citado por **MORTEL, Richard T.** (1987) Zaydi Shiism and the Hasanid Sharifs of Mecca. En:

Por otro lado, Al-Badisi acusó a Ibn Sab'in de haberse convertido al Shi'ismo[171].

Baibars (1223 – 1277) fue el cuarto sultán de Egipto perteneciente a la dinastía Mamluk Bahri. Fue uno de los comandantes de las fuerzas egipcias que causó la derrota de la Séptima Cruzada del Rey Luis IX de Francia. Además, Baibars lideró, en 1260, la vanguardia de la armada Egipcia en la Batalla de Ain Jalut, la cual marcó la primera derrota sustancial de la armada mongola y es considerada un punto de inflexión en la historia. Gobernando, por más de 17 años, a un imperio que se extendía desde El Cairo hasta Bagdad, Baibars -el exesclavo- era tan querido que llegó a ser conocido como "El León de Egipto".

Baibars hizo un peregrinaje en persona y consideró a Abu Numay como un gobernante competente. Aparentemente, Ibn Sab'in había persuadido a Abu Numay para que declarara su lealtad a Al-Manstansir de Túnez. Ibn Sab'in no solo era opositor de Al-Qastallani en La Meca, sino que también era su rival político (un rival con influencia en el

---

International Journal of Middle East Studies, Vol. 19, Nº 4, pp. 455-472. Cita en p. 461.

[171] **AL-BADISI** (XIII century). Al-Maqsad Al-sharif, p. 34. Citado por **CASEWIT, Yousef Alexander** (2008) The Objective of Metaphysics in Ibn Sab'in's Answers to the Sicilian Questions. En: *Iqbal Review* (Pakistan), Vol. 49, Nº 2, pp. 1-6.
ABU'L-WAFA AL-TAFTAZANI and LEAMAN, Oliver (1996) Ibn Sab'in. En: *History of Islamic Philosophy.* Part I, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman. (New York, 1996), pp. 346-366. Cita en p. 346.
CORNELL, Vincent J. (1997) The way of the Axial Intellect. The Islamic Hermeticism of Ibn Sab'in. En: *Journal of the Muhyiddin Ibn "Arabi Society,* Volumen XXII, pp. 41-79. Cita en p. 47.
COOK, Benamin G. (2012) Ibn Sab'in and Islamic Orthodox: A Reassessmen. En: *Journal of Islamic Philosophy,* Vol. 8.

gobernador mecano). Al-Qastallani[172] fue hostil con Ibn 'Arabi y con Ibn Sab'in.

Baibars no estaba eufórico con las actividades de Ibn Sab'in en La Meca; las fuerzas de Ibn Baibars trataron de encontrar el lugar secreto de Ibn Sab'in. Sin embargo, Ibn Sab'in se había escondido en un campamento a las afueras de la ciudad, desde donde esperaba la partida de Baibars. Cuando Baibars abandonó La Meca, Ibn Sab'in fue obligado, nuevamente, a vivir una vida solitaria.

Poco tiempo después, Ibn Sab'in escuchó que su hijo había sido capturado y encarcelado en El Cairo[173].

Por otro lado, aparentemente Al-Qastallani tuvo que abandonar La Meca porque fue animado por Baibar Shayk de la madrasa Al-Kamiliyya, ubicada en El Cairo (un *Dar Al-Hadith* fundado en 1229), para defender la ortodoxia Sunni[174].

---

[172] **KNYSH, Alexander K.** (2000) Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition, the Making of a Polemical Image in Medieval Islam by Alexander K. Knysh. Review by: Michel Chodkiewicz. En: *Studia Islamica*, Nº 90, pp. 179-182. Cita en p. 181.

[173] **AKASOY, Anna Ayse** (2006) *Philosophie und Mystik in der späten Almohadenzeit. Die Sizilianischen Fragen des Ibn Sab'in.* Leiden, p. 32.

HIMMICH, Bensalem (2011) *A Muslim Suicide*. Syracuse University Press. New York, p. 397.

[174] **POUZET, Louis** (1978) Hadir Ibn Abi Bakr Al-Mihrani: (m. 7 muh. 676/11 juin 1277) sayh du sultan mameouk Al-Malik az-Zahir Baibars. En: *Bulletin d'études orientales*, T. 30, p. 173-183. Cita en p. 183.

AKASOY, Anna (2008) The muhaqq as Mahdi? Ibn Sab'in and Madhism among Andalusian Mystics in the 12th/13th centuries. En: *Endzeiten: Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*. Herausgegeben von Wolfram Brandes und Felicitas Schmieder. Berlin, pp. 313-338. Cita en p. 327.

Así, Ibn Sab'in permaneció en La Meca hasta su muerte[175]. Existe una duda razonable acerca de su muerte en 1270; se alega que se suicidó[176] como los estoicos, es decir, se abrió las venas.

Incluso existe un testamento[177], en el cual aprendemos sus obras. Sin embargo, su muerte sigue siendo misteriosa. Referente a esto, Casewit[178] observa lo siguiente:

> Hay varios reportes sobre la muerte de Ibn Sab'in. Algunos alegan que huyó a la India, donde terminó sus días[179]. Ibn Shakir, sin embargo, relata en su *Fawat al Wafayat*:

---

[175] **DUNCAN BLACK, Macdonald** (1903) *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. New York, p. 265.

[176] **MASSIGNON, Louis** (1929) *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, réunis, classés, annotés et publiés.* Librarie orientaliste Paul Geuthner, Paris, p. 123.

[177] **'ABD AL-RAHMAN BADAWI** (1957) 'Ahd Ibn Sab'in li-talamidihi. En: *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid*, V, Nº 1-2, Sección árabe, pp. 1-103.

ABDURAHMAN BADAWI (1957) Testamento de Ibn Sabín a sus discípulos. En: *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid*, V, Nº 1-2, pp. 249-253.

ABDURAHMAN BADAWI (1965) Rasa'il Ibn Sab'in (Letters of Ibn Sab'in), Cairo.

IBN TAYMIYYAH (1930) Rasa'il wal Masa'il (Letters and Issues), Cairo.

[178] **CASEWIT, Yousef Alexander** (2008) The Objective of Metaphysics in Ibn Sab'in's Answers to the Sicilian Questions. En: *Iqbal Review* (Pakistan), Vol. 49, Nº 2, pp. 1-6.

[179] Ver Idris 'Azzuzi's *Al Shaykh Ahmad Zarruq*: *Ara'uhu Al-Islahiyah, Tahqiq wa Dirasa li-Kitabih 'Udat Al-Murid Al-Sadiq'*, p. 277. Para más información biográfica sobre Ibn Sab'in véase:
Ibn Khathir, *Al-Bidaya wa Al-Nihaya* Vol. 13, p. 261.
Maktaba Al-Ma'arif. Beirut, 1966.

"He escuchado que Ibn Sab‘in se ha suicidado en La Meca cortando sus muñecas[180]”.

Considerando su alegado suicidio, al Badisi[181] y algunos de los discípulos de Ibn Sab‘in reportaron que Ibn Sab‘in no había cometido dicho acto; más bien vivió sus días como un consejero de Abu Numay Ibn Abi Sa’id y fue envenenado por sus enemigos políticos. Su alegado suicidio parece insostenible, primeramente porque fue relatado por uno de los enemigos de Ibn Sab‘in y, en segundo lugar, porque el suicidio es totalmente contrario a las leyes islámicas y a las creencias filosóficas de Ibn Sab‘in.

El suicidio de Ibn Sab’in parece muy improbable debido a que él era un musulmán piadoso que seguía el *Shari'ah*, el cual prohíbe el suicidio. En uno de sus libros, A. Al-Taftazani discute los distintos puntos de vista con respecto a la muerte de Ibn Sab’in[182].

Asimismo, es cierto que los últimos dos años de la vida de Ibn Sab’in fueron años de persecuciones, y, de acuerdo a Ibn Taymiyya, Ibn Sab’in pensó en emigrar a India o a los países del Magreb[183].

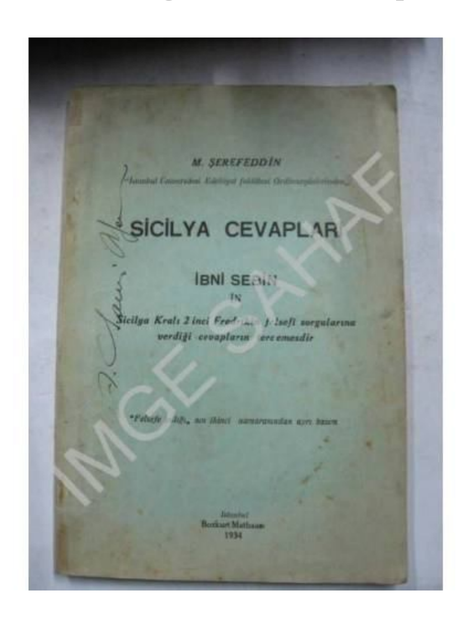
Kattura, George. (1978) *Budd Al-‘arif* (Idol of the Gnostic), Beirut.
Ibn Al-Mulaqan, *Tabaqat Al-Awliya’*, p. 442.
Daral Ma’rifa li Al-Tiba’a wa Al-Nashr, 1986.
Ibn ‘Imad Al-Hanbali, *Shadharat ad-Dahanli-Akhbar min Dhahab*, Maktaba Al-Muqaddisi. Cairo, 1940.
[180] Ibn Shakir Al-Kutubi, *Fawat Al-Wafayat*, Vol XXI, p. 517.
Muhyi Al-Din ‘Abd Al-Ĥamid, Cairo, 1951.
[181] Al-Badisi (XIII century). Al-Maqsad Al-sharif, p. 34.
[182] **ABU’L-WAFA AL-TAFTAZANI** (1973) *Ibn Sab`īn wa falsafatuhu'l-ṣufiyyah* (Beirut: Dār Al-Kutub Al-Lubnānī).
[183] **SPALLINO, Patrizia** (2002) Ibn Sab'in. Le questioni siciliane. Federico II e l'universo filosofico. Palermo, p. 25.
‘ALIE DAHROUGE (1983) Le probleme de l’âme chez Ibn Sab’in. Étude analytique du Budd Al-‘Arif. Thèse pour le Doctorat de 3ème Cycle. Université de Paris I. Panhteon-Sorbonne, p. 20.

Aparte de Abu Bakr Al-Sakuni (d. 649/1251), Ibn Sab'in tenía otros enemigos; por ejemplo Outb Al-Din al Qastalani, el cual hizo que Ibn Sab'in dejara Egipto. Sin embargo, Sheikh Ibn Taymiyyah (1263-1328) (autor del libro el libro *Al-Siyasa Al-shar'iyya*) era el más grande y fiero de sus enemigos. Ibn Taymiyyah atacó a Ibn Sab'in en varios de sus trabajos; además, hizo tratados donde refutaba las visiones existencialistas y, en particular, el *Risalat Al-Furqan bayn Al-Haqq wAl-Batil,* el *Risalat Al-'Ubudiyya,* el *Risalat Al-Sab'iniyya* y el *Minhaj Al-Sunna Al-Nabawiyya.* Igualmente, Ibn Taymiyyah escribió un tratado para refutar la unidad de la existencia[184]. Sin embargo, a pesar de las críticas hacia Ibn Sab'in y de considerarlo un renegado, Taymiyya reconoce la alta inteligencia y la gran sabiduría filosófica de Ibn Sab'in; inclusive lo prefiere sobre Ibn 'Arabi, cuya reputación filosófica era grande (Ibn Sab'in es más competente en filosofía que Ibn 'Arabi, mientras que, en el campo del Kalam, cada uno viene de la misma fuente). Ibn Taymiyyah también dijo que Ibn Sab'in es uno de los más grandes renegados: uno de los más inteligentes. Ibn Sab'in sabía, más que todos los filósofos, del sufismo y de la Filosofía[185].

---

[184] **IBN TAYMIYYAH** (1323) Majmu 'at Al-Rasa'il Al-Kubra, Cairo.

[185] **'ALIE DAHROUGE** (1983) Le probleme de l'âme chez Ibn Sab'in. Étude analytique du Budd Al-'Arif. Thèse pour le Doctorat de 3ème Cycle. Université de Paris I. Panhteon-Sorbonne, pp. 25-28.



Ibn Sab'in de M. Serefeddin (libro turco)

El estudio de la filosofía griega fue patrocinado por la dinastía Almohade del siglo XII de España y del Norte de África. Trabajos como los comentarios de Averroes sobre Aristóteles; la novela filosófica *Hayy Ibn Yaqzán* de Ibn Tufayl; y la *Guide for the Perplexed* de Moses Maimonides muestran la personalidad de este renacimiento almohade. Dichos trabajos fueron enormemente influenciados, a través de las escrituras de Santo Tomas de Aquino y de otros autores, por el escolasticismo europeo del siglo XIII.

La felicidad es el resultado de las distintas formas en las que el alma puede ser inmersa dentro de la armonía. Al principio, Ibn Sab'in describe los estados de la felicidad como el "sabor de la sabiduría, que es asir la realidad de las cosas"; pero al final los describe como "el

conocimiento de Dios” (*mar’rifat Allah*) y como “proximidad a la Primera Verdad”[186].

Gracias a Mushegh Asatrian[187], aprendimos lo siguiente: «durante el reinado de la dinastía almohade ocurrieron muchos movimientos mesiánicos de menor escala, mencionados por Ibn Khalduin; él consideraba estos movimientos como dañinos para el estado. El impacto del mesianismo y la santidad en la vida social y religiosa del Norte de África pueden ser bien explicados por la aparición de un gran número de místicos prominentes, tales como Ibn 'Arabi (1165-1240), Ibn Qasi (d. 1151) e Ibn Sab'in (d.1269-1271); los tres originarios de España. Ellos enseñaron la doctrina del retorno cíclico: la profecía estará seguida del califato y luego estará seguida por la monarquía, después de esto vendrán la falsedad y la tiranía; posteriormente, la profecía será revivida con santidad para ser sucedida -en su regreso- por el Anticristo, quien será superado por el Mesías (*mahdí*). Ibn Khalduin es bastante escéptico acerca de estas predicciones, diciendo que ellas parecen "acertijos"».

[186] **KATTOURA, George.** (1978) *Budd Al-‘arif* (Idol of the Gnostic), Beirut. Lebanon: Dar alAndalus and Dar Al-Kindī, pp. 320-324. Citado por **IBRAHIM KALIN** (2010) Knowledge in Later Islamic Philosophy: MullaSadra on Existence, Intellect, and Intuition. Oxford, University Press, p. 212.

[187] **ASATRIAN, Mushegh** (2003) Ibn Khaldún on Magic and the Occult. En: Iran & the Caucasus, Vol 7, No. 1/2 (2003), pp. 73-123. Cita en p. 77.

De acuerdo a Ibn Taymiyyah, el origen del panteísmo (defendido por Ibn Arabi (d. 1240), Ibn Sab'in, Ibn Farid (d. 577/1181), Al-Hallaj (d. 309/922) y por unos cuantos otros) no puede ser rastreado al islam primitivo. El panteísmo está basado en dos principios erróneos que están en contra del islam: el cristianismo y el judaísmo[188].

Ibn Taymiyyah debió haber sido un biógrafo muy crítico de Ibn Sab'in, tal y como lo reflejan sus escrituras en el manuscrito Mamu'Fatawa escrito en El Cairo[189]:

> He sido informado por gente decente y de fe que Ibn Sab'in tenía la intención de dejar la Meca para ir a la India, porque en las tierras del Islam no había lugar para él.

En su tesis doctoral acerca de la filosofía en 1944, 'Abd Al-Rahman Badawi destaca muchas discrepancias en las enseñanza de Sab'in. Analizando algunas de ellas, es posible notar que los discípulos de Sab'in, llamados sab'inies, pensaban que Ibn Sab'in era como un Dios y que Ibn Hud era como Jesús, El Libertador. Además de esto, se puede notar que Ibn Hud (Hasan) prefería ver las enseñanzas de Ibn Sab'in, en lugar de las de Ibn 'Arabi.

---

188 **HAMID NASEEM RAFIABADI** (2009) The Intellectual Legacy of Ibn Taimiyah, New Delhi, p. 92.
SCHREINER, Martin (1898) Beiträge zur Geschichte der tehologischen Bewegungen im Islam, art, En: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 52 Leipzig, pp. 513-563.
189 **AHMAD IBN TAYMIYA**, Mamu'Fatawa, p. 107.
ABDULḤAQQ IBN SABʿĪN (1965) Risāla Al-Nuriya in Maŷmuʿ Rasā ʾil (manuscrito de la librería Taymuriyya, Nº 149, tema «Taṣawwuf», Dār Al-kutub Al-Qawmiyya), edición especial ʿAbd Al-Raḥmān Badawī, El Cairo.

Dentro de todos los místicos, Ibn Sab'in era el más místico y el mejor filósofo[190].

Madeleine Fletcher[191] relata que Shaykh Al-Islam lbn Taimiyya (661/1262 – 728/1328) atacó una definición negativa de Dios a través de un fatwa, o escrito legal, que él escribió sobre el Murshida de Ibn Tumart. lbn Taimiyya estuvo motivado a realizar esta crítica por su desacuerdo con el pensamiento religioso de un grupo de seguidores "Magrebíes" de Ibn Al-Arabi e Ibn Sab'in, con los cuales estaba discutiendo en Alejandría. Así, el fatwa de Ibn Taimiyya refleja la clara filiación de pensamiento entre Ibn Tumart, Ibn Al-Arabi e Ibn Sab'in; además, muestra que, en la mente del Ibn Taimiyya, había un enlace entre estos tres y los filósofos. Asimismo, Ibn Khaldun describe creencias similares propagadas por sufís occidentales (tales como Ibn Qasi (m.1141), Ibn Al-Arabi (m. 1240), Ibn Sab'in (m. 1240) y su discípulo Ibn Abi l-Tawil) que predijeron que el Mahdi aparecería en el Maghreb[192]. Al respecto de esto, Musheg Asatrian[193] declara lo siguiente:

---

[190] **ABDELLAH EL MOUSSAOUI TAIB** (2014) El sufismo esotérico de Ibn Sabin, (s. VII-XIII d.C.). Disertación Doctoral de la Universidad Complutense. Madrid, p. 59.

[191] **FLETCHER, Madeleine** (1991) The Almohad Tawhíd: Theology which relies on logic. En: Numen, International Review for the History of Religions, Vol. 38 Fasc. 1 (Jun., 1991), pp. 110-127. Citas en pp. 121-122.

[192] **IBN KHALDUN** (1862-1868) Prolégomènes, trad, de Slane. Paris, Vol. II, pp. 195-199. Citado por **GARCÍA-ARENAL, Mercedes** (1990) La conjonction du sufisme et du sharifsme au Maroc: le Mahdi comme sauveur. En: Revue du monde musulman et de la Méditerranée, Nº 55-56, pp. 233-256.

[193] **ASATRIAN, Mushegh** (2003) Ibn Khaldun on Magic and the Occult. En: Iran & the Caucasus, Vol. 7, Nº 1/2, pp. 73-123. En p. 77.

«Tres originarios de España enseñaron la doctrina del retorno cíclico: la profecía estará seguida del califato y luego estará seguida por la monarquía, después vendrán la falsedad y la tiranía; posteriormente, la profecía será revivida con santidad para ser sucedida -en su regreso- por el Anticristo, quien será superado por el Mesías (Mahdi).»

En el año 1310, Ibn Taimiyya escribió lo siguiente:

> "Aquellos que se oponen a los profetas, como los filósofos y los de su tipo, describen a Dios con atributos negativos: dicen que Dios no es de una manera ni de la otra, ni de ninguna forma, rehusándose a describir a Dios con atributos positivos. Ahora, solo la nada puede ser descrita con una negatividad. Dios, de acuerdo a su descripción, es así asimilado como la nada; por lo que no hay diferencia entre lo que ellos afirman y la nada. Sin embargo, ellos dicen que Dios existe y que Él no es la nada. Así, se están contradiciendo a sí mismos: por un lado dicen que Dios existe, mientras que por el otro lo niegan[194]."

Pero, ¿quién era exactamente Ibn Tumart? Isabel O'Connor[195] nos da la respuesta mediante una breve descripción de este emperador beréber y su desenvolvimiento en Andalus:

> El movimiento almohade (o *Al-Muwahhidun*) tuvo su base en el programa de reforma religiosa establecido por Abu 'Abdulla Muhammad b. Tumart, a Masmuda (beréber que viajó al Este Islámico en los años 1106 - 1117). El énfasis de Ibn Tumart en la unidad de Dios le

[194] **LAOUST, Henri** (1960) Une Fetwa d'Ibn Taimiya sur Ibn Tumart. En: BIFAO LIX (1960), pp. 177-178.

[195] **O'CONNOR, Isabel** (2010) The Fall of the Almohad Empire in the Eyes of Modern Spanish Historians. En: Islam and Christian-Muslim Relations, Vol. 14, Nº 2, pp. 145-162.

> dio el nombre al movimiento. Luego de su vuelta al Maghrib, Ibn Tumart comenzó a implementar su programa de reforma religiosa, cuyo objetivo era purificar las prácticas islámicas de los beréberes. Rápidamente, Ibn Tumart entró en conflicto con los gobernantes almorávides y con la escuela de leyes Maliki que proveyó las bases legales del régimen. En 1122, Ibn Tumart se proclamó a si mismo mahdi y, en 1124, se mudó a la villa de Tinmallal en el Alto Atlas; fue allí donde el movimiento almohade se comenzó a organizar en una forma tribal, adquiriendo una naturaleza política. Esto provocó una confrontación abierta entre los almohades y los almorávides. Luego de la muerte de Ibn Tumart, la ofensiva almohade fue liderada por ‘Abdul-Mu’min y sus sucesores, quienes acabaron con el dominio almorávide en el Norte de África y conquistaron Al-Andalus. Para el año 1148, los almohades tenían control sobre el sureste de Al-Andalus, pero no fueron capaces de ganar control de Al-Andalus oriental sino hasta 1272; esto fue debido a la oposición de algunos líderes musulmanes, como Ibn Mardanish.

En cuanto al movimiento almohade (o *Al-Muwahhidun*), vale la pena saber que, en 1130, un nuevo poder surgió en África del Norte: los almohades. Tras atacar a los almorávides en Marruecos y a Al-Andalus (1144-5), los almohades prácticamente exterminaron a los almorávides. Los almohades gobernaron Al-Andalus y el Norte de África alrededor de un siglo. Como los Muráwides, los almohades eran bérberos; pero eran “mucho más iluminados y favorables a la cultura de lo que habían sido los almorávides.”

Durante el *régime* de los almohadeses, se volvieron mundialmente famosos algunos de los nombres más grandes de la cultura Arábica. Entre ellos estaban: Ibn

Tufail (m. 1185), Ibn Rushd (Averroes) Musa Ibn Maimun (Maimonides[196]) e Ibn Sab'in. Sin embargo, todos ellos fueron perseguidos debido a sus opiniones filosóficas.

Eventualmente, los almohades sufrieron el mismo destino de sus predecesores. En 1228, los Hafsides de Tunis reclamaron su independencia y, para el 1230, los cristianos ya habían conducido a los almohades de vuelta hacia el Norte de África desde Al-Andalus[197].

Volviendo a Ibn Taymiyyah, los sufís que trazaron fuertes críticas de él son los mismos que exponen la doctrina de *wahdat Al-wujud* (panteísmo); como Ibn 'Arabi (m. 638/1240), Sadr Al-Din Al-Qunawí (m. 672/1273), Ibn Sab'in) (m. 668/ 1269) y Tilimsáni (m. 690/1291). Con respecto a estos sufís, Ibn Taymiyyah discute los conceptos básicos de *wahdat Al-wujud*(los cuales mantiene en común con ellos) e indica los puntos en los cuales difieren; asimismo, examina, en términos razonables, las ideas de estos sufís, y muestra su incompatibilidad con los principios islámicos[198].

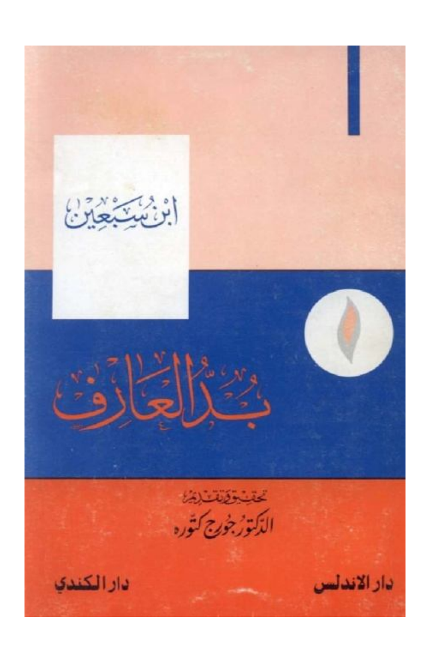
---

[196] **AKASOY, Anna** (2007) Ibn Sab'in, Maimónides y la emigración andalusi. En: Maimónides y el pensamiento medieval: VIII centenario de la muerte de Maimónides. Actas del IV Congreso Nacional de Filsosofia Medieval: Córdoba, 2004. José Luis Cantón Alonso (ed.). Cordoba: Universidad de Córdoba, 2007, pp. 113-119.

[197] **FARMER, Henri George** (1929) A history of Arabia Music to the XIII. London, p. 189.

DUNCAN BLACK, Macdonald (1903) Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory. New York, pp. 263-265.

[198] **ANSARI, Abdul Haq** (1985) Ibn Taymiyyah and sufism. En:Islamic Studies, Vol. 24, No. 1, Spring, pp. 1-12. Citas en pp. 2-3.



El hijo de setenta (1978). Se debe conocer. Publicado por Dar Al-Andalus

La frase *'wahdat Al-wujud'*, que puede tener muchos significados, es a menudo atribuida a Ibn' Arabi; pero el entendimiento de *tawheed* y de *wahda Al-wujud* fue, en realidad, introducido por Ibn Sab'in[199]. A Ibn Sab'in (filósofo sufí) se le acredita un movimiento religioso nuevo en el islam llamado *Sab'iniyun*[200]. Aún hoy en día se sabe relativamente poco sobre Ibn Sab'in, ya que la mayoría de sus 41 trabajos han desaparecido[201].

---

[199] **MAYER, Toby** (2008) Theology and Sufism. En: The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology, ed. Tim Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 277.

[200] **CORBIN, Henry** (1993) History of Islamic Philosophy (London: Kegan Paul International, 1993), p. 347.

[201] **ABU'L-WAFA AL-TAFTAZANI and LEAMAN, Oliver** (1996) Ibn Sab'in. En: History of Islamic Philosophy. Part I, ed. Seyyed

Ibn Sab'in defendió el verdadero monismo panteísta, en el que "no hay una base real para la distinción entre la existencia de Dios y de todo lo demás[202]". Según Sean Butler, aquí encontramos un importante punto de desacuerdo entre Ibn Arabi e Ibn Sab'in. Ibn Arabi admitía que las entidades que no son de Dios tienen un estatus óntico que es distinto del ser de Dios; sin embargo, Ibn Sab'in no admitía eso. El nombre que Ibn Sab'in provee para este estricto monismo panteísta es *'wahdat Al-wujud'*. Es aquí donde ocurre algo complicado que exige cierta atención: *Wahdat Al-wujud* es, en el uso de Ibn Sab'in, un panteísmo monista o, en referencia a las dos formas dominantes de monismo en Occidente, la existencia monista. Esta frase, destinada a comunicar el monismo de la existencia de Ibn Sab'in, llega a ser entendida como la posición de Ibn Arabi[203].

Desde una perspectiva encarnada, visionaria, monista y monista absoluta, el misticismo musulmán cree que todas las religiones (sean terrestres o celestiales) están unificadas. La razón es que, para todos ellas, el objetivo es sólo Dios. Las diferencias que separan a las religiones, especialmente a nivel ritual, son meramente formales: sólo afectan a los medios, pero, para el propósito, Dios es Uno. La pluralidad únicamente refleja lo ilusorio, mientras que

---

Hossein Nasr and Oliver Leaman. (New York, 1996), pp. 346-366. Cita en p. 347.

[202] **ABU'L-WAFA AL-TAFTAZANI and LEAMAN, Oliver** (1996) Ibn Sab'in, p. 347.

[203] **BUTLER, Sean** (2012) Monistic Interpretations of *Tawheed* in the Sufi Notion of *Wahdat Al-wujud.* Hawaii University International Conferences on Arts and Humanities Conference Proceedings, ISSN-2162-917X, pp. 1-23. Citas en pp. 17-18.

la Unidad es la única verdad sobre el hombre y el mundo[204].

El *wahdat Al-wujud* de Ibn Sab'in refleja sus raíces herméticas en su eclecticismo doctrinal. En sus obras, Ibn Sab'in cita a los pensadores musulmanes y no a musulmanes como Maimónides (hacia 1204). Asimismo, Ibn Sab'in reconoce su deuda con Abu Nasr Al-Farabi (872-950), y además castiga a Ibn Rushd (Averroes, 1126-1198). Igualmente, Ibn Sab'in no reconoce que, en el fondo, la figura más importante es Abu 'Ali Sina (Avicena, 980-1037), a quien no dedica ninguna palabra amable[205]. Sin embargo, Wasserstrom[206] nos dejó saber que Ibn Sab'in estaba en deuda con el todavía misterioso *hikma Al-mashriqiya*, cuya obra (según Ibn Sab'in) estaba "más cerca de la verdad que todas las demás".

---

[204] **SERGUINI, Mohamed** (1992) Monorreligionismo y su significación unicitaria divina en los dos místicos murcianos, Ibn 'Arabí e Ibn Sab'in. **En:** Los dos Horizontes (Textos sobre Ibn Al'Arabí). Editora regional de Murcia, Murcia, pp. 385-396. Cita en p. 385.

[205] **CORNELL, Vincent J.** (2007) The All-Comprehensive Circle (Al-Ihata): Soul, Intellect and the Oneness of Existence in the Doctrine of Ibn Sab'in. En: Sufism and Theology. Editado por Ayman Shihadeh. Edinburgh University Press, pp. 31-48. Cita en p. 35.

[206] **WASSERSTROM, Steven M.** (1997) The Islamic Social and Cultural Context. En: History of Jewish Philosophy. Routledge History of World Philosophies. Volumen 2, Editado por Daniel H. Fran, Oliver Leaman, pp. 93-114. Cita en p. 100.

En referencia a la interacción entre judíos y musulmanes, Hajebrahimi[207] relata que tres filósofos musulmanes estuvieron implicados:

> De todos los casos sobre la interacción entre los judíos y los musulmanes, tal vez ninguno era tan recíproco como el que produjo el misticismo filosófico avicenniano asociado con la idea de Ishraq. Tres filósofos musulmanes estuvieron particularmente implicados en el contexto social del pensamiento, al cual los filósofos judíos (o judíos convertidos) también parecen haber sido marcadamente atraídos. Estos filósofos musulmanes fueron Suhrawardi (de 1192), Ibn Tufayl (de 1185) e Ibn Sab'in (de 1270), los cuales estaban explícitamente sujetos a la misteriosa Avicena. De alguna manera, estas figuras estaban en contacto con los judíos. Existen diferentes razones que apoyan este hecho: En primer lugar, (como se indica en sus biografías) algunos de estos filósofos musulmanes se reunieron con filósofos judíos y con estudiantes judíos iniciados, habiendo un respeto recíproco en sus relaciones. En segundo lugar, los filósofos judíos estudiaron, durante siglos, los escritos de los filósofos Ishraq. En tercer lugar, algunos filósofos de Ishraq estudiaron, y a veces incluso enseñaron, obras judías.
>
> ....
>
> Ibn Sab'in no solo citó explícitamente el *Dilaltolba'erin* de Ibn Maimon en su *Risala Al– Nuriyya*, sino que también lo enseñó a musulmanes y a judíos.

Hubo un tipo de interconfesionalismo en los escritos de Ibn Sab'in. En este sentido, aprendemos de Cornell lo siguiente[208]:

---

[207] **HAJEBRAHIMI, Tahereh** (2013) A Survey on the History of Thoughts Interaction from Philo to Ibn Al-Arabi. En: Research Journal of Recent Sciences, Vol. 2 (11), pp. 76-83. Cita en p. 78.

[208] **CORNELL, Vincent J.** (2007) The all-Comprehensive Circle (Al-Ihata): Soul, Intellect, and the Oneness of Existence in the Doctrine of Ibn Sab'in. En: Sufism and Theology. Editado por Ayman Shihadeh, 31-48. Cita en p. 33.

> En el texto sufí llamado *Risalat Al-nuriyya* (El Tratado sobre los Iluminativos), un discurso sobre la epistemología de la invocación y del recuerdo, Ibn Sab'in cita la *Guía para los Perplejos* escrita por Maimonoides. En la invocación teúrica *Da'wat Al-Qaf*, Ibn Sab'in llama a los poderes ocultos *(ruhaniyyat)* de los ángeles judíos Metraton y Yaboel para vencer a sus enemigos.

Sin embargo, estamos de acuerdo con Michel Chodkiewics en que Ibn Sab'n estaba muy influenciado por la perspectiva de Ibn Al-'Arabí, aunque Ibn Sab'in no reconozca este hecho en sus obras[209]. Chittick[210] nos deja saber que, en varios pasajes de su obra *Risalat Al-Nasiha* (también conocida como *Al-Nuriyya*), Ibn Sab'in no emplea el término *wahdat Al-wujud* como si fuese de pasada, sino como una designación específica de la naturaleza fundamental de las cosas. En Ibn Sab'in encontramos lo que no encontramos en Qunawi y en sus seguidores: casos en los que el término parece haberse convertido en una expresión técnica que se refiere a la cosmovisión de los sabios y amigos de Dios. Por ejemplo, Ibn Sab'in escribe:

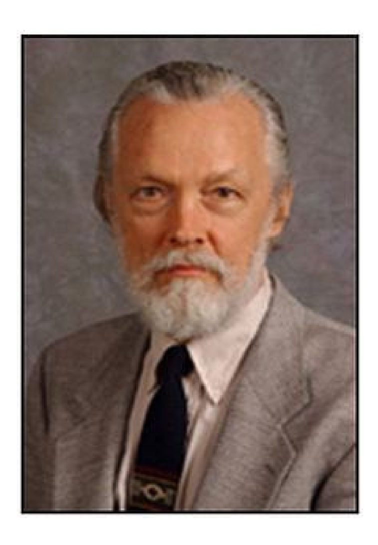
> El pueblo común y los ignorantes están dominados por lo accidental, que es multiplicidad y pluralidad, mientras que los elegidos -los hombres de conocimiento- están dominados por la raíz, que es *wahdat Al-wujud*. El que permanece con la raíz no se somete a transferencia o transformación; permanece fijo en su conocimiento y en su realización. Pero el que permanece con la rama sufre transformación y transferencia; las cosas se

---

[209] **CHODKIEWICZ, Michel & BALYANI, Awhad Al-din** (1982) Epître sur l'unicité absolue, pp. 36-37

[210] **CHITTICK, William C.** (1994) Rumi and *Wahdat Al-wujud.* En: Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi. Editado por A. Banani, R Hovannisian, and G. Sabagh (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 70-111. Cita en pp. 82-83.

vuelven muchas en sus ojos, por lo que olvida y se vuelve negligente e ignorante[211].



Prof. Dr. William Chittick. Traductor e intérprete principal de los textos islámicos filosóficos y místicos.

Por otro lado, Al-Badisi nos informa que Ibn Sab'in no se suicidó en La Meca, sino que terminó sus días como consejero de su gobernante, el Sharif Abu Numayy Ibn Abi Sa'id (652-701 / 1254-1301), quien lo pudo haber convertido al Shi’ism[212]. Sin embargo, la verdad sobre *wahdat Al-wujud* es mucho más difícil de explicar cuando tomamos en cuenta las observaciones de Vincent J. Cornell[213], quien afirma que:

---

[211] **BADAWI, Abdurrahman** (1965) Rasa’il Ibn Sab’in, p. 194.

[212] **CORNELL, Vincent J.** (1997) The Way of the Axial Intellect. The Islamic Hermeticism of Ibn Sab’in. En: Journal of the Muhyiddin Ibn “Arabi Society, Volumen XXII, pp. 41-79. Cita en p. 47.

[213] **CORNELL, Vincent J.** (2007) The All-Comprehensive Circle (Al-Ihata): Soul, Intellect and the Oneness of Existence in the

> «... todavía hay poca evidencia de que las doctrinas de Ibn Al-'Arabi fueran influyentes en la España musulmana durante la vida de Ibn Sab'in. Más bien, Ibn Al-'Arabi parece haber ganado su notoriedad en el Levante árabe, donde se trasladó al principio de su carrera. Varias generaciones tuvieron que pasar antes de ser plenamente apreciado en su región natal. Y lo que es aún más importante, el mismo Ibn Al-'Arabi nunca parece haber usado el término *wahdat Al-wujud*. Como William C. Chittick ha señalado, Ibn Al-'Arabi dedica más atención en sus escritos a afirmar la naturaleza de la multiplicidad dentro de la unidad que a afirmar el concepto de unidad en sí. Además, los estudiantes de Ibn Al-'Arabi rara vez usaban el término *wahdat Al-wujud*. Por ejemplo, Sadr Al-Din Al-Qunawi (673/1274), uno de los discípulos más cercanos de Ibn Al-'Arabi, menciona el término dos veces, pero no parece haberlo considerado como un concepto mayor. Dada esta evidencia, es difícil entender por qué Chittick, siguiendo a Michel Chodkiewicz (especialista francés de Ibn Al-'Arabi), todavía considera a Ibn Sab'in como alguien "completamente influenciado por la perspectiva de Ibn Al-'Arabi". En cambio, es más probable que ambos místicos se apropiaran del concepto de *wahdat Al-wujud* independientemente de las anteriores nociones sufíes o filosóficas de la unidad divina, o de las tradiciones esotéricas (hasta ahora no identificadas) que existían en Murcia o en el Valle de Ricote de la España musulmana.

Tras examinar los escritos de Ibn Sab'in, Vincent J. Cornell[214] concluye que Ibn Sab'in demuestra ser un pensador mucho más coherente que la mayoría de los eruditos del mundo musulmán y occidental. Ibn Sab'in puede ser resumido como: un universalista musulmán, un místico plotiniano y un devoto de Hermes Trismegistus

---

Doctrine of Ibn Sab'in. En: Sufism and Theology. Editado por Ayman Shihadeh. Edinburgh University Press, pp. 31-48. Cita en p. 34.

[214] **CORNELL, Vincent J.** (1997) The Way of the Axial Intellect. The Islamic Hermeticism of Ibn Sab'in. En: Journal of the Muhyiddin Ibn "Arabi Society, Volumen XXII, pp. 41-79. Cita en p. 61.

(quien extrajo información de ambas fuentes, tanto de la filosofía como del sufismo, sin identificarse completamente con alguna de las dos).

Ibn Sab'in era muy crítico con la lógica Aristotélica. Hubo un ataque, procedente del sufismo, a la lógica griega dentro del mundo islámico. Ibn Sab'in acusó a los lógicos de analizar las cosas dividiéndolas en sus partes, violando así la unidad básica (*tawhid*) de todo en Dios. La lógica implica que las partes son lo que es real; mientras que, desde el punto de vista sufí, lo real es el todo. A lo último, Ibn Sab'in se resiste a la posibilidad de un acceso directo -sin mediación- hacia Dios. En resumen, el camino hacia Dios no es el camino del razonamiento discursivo y de la prueba demostrativa, sino el descubrimiento directo, intuitivo y experiencial de la unidad con lo divino[215].

Sin embargo, hay más críticas por parte del movimiento sufí del Valle del Ricote. Según Ibn Sab'in, Ghazali parece ser un místico, un filósofo, un teólogo Ash'arite, un jurista, y un buscador perplejo que no reposa en ningún lugar. Además, Ghazali es débil en su comprensión de las ciencias "antiguas" y del misticismo[216]. En la tesis de Macksood A. Aftab se encuentra[217]:

---

[215] **GROFF, Peter S. & LEAMAN, Oliver** (2007) Islamic Philosophy A-Z. Edinburg University Press Ltd., Edinburgh, pp. 93 and 131.

[216] **ABDURAHMAN BADAWI** (1965) Rasa’il Ibn Sab’in (Letters of Ibn Sab’in), El Cairo. Citado por: **MOHAMED AHMED SHERIF** (1975) Ghazali’s Theory of Virtue. University of New York Press, New York, p. 19.

[217] **AFTAB, Macksood A.** (2013) Historicizing Al-Ghazali and his influence. Tesis de maestría en Historia de la Ciencia. Extension School, Harvard University.

> Al-Ghazali es un lenguaje sin claridad, una voz sin palabras, una locura que combina contradicciones y una confusión que separa las partes internas. Una vez es un sufí, otra vez un filósofo, y una tercera vez Asharite, una cuarta vez es un jurista y una quinta vez es un hombre perplejo. Sus logros en las ciencias de los antiguos son más delgados que una telaraña, al igual que sus logros en el sufismo.[218]

Igualmente, los juristas combinaron la política con la religión y, en ambas esferas, a menudo estuvieron en oposición a los sufíes. Esto puede ser detectado en las palabras de Ibn Sab'in: "los juristas son fieles a las raíces de la Shari'a. Sin embargo, ellos divagan al emitir fatwas, razonando simplemente sobre la base de sus propios deseos y actuando de manera diferente de lo que ellos proclaman[219]."

Los biógrafos de Ibn Sab'in le atribuyen un número considerable de obras, entre tratados, epístolas y disertaciones[220]. Según Amari[221] las obras más importantes fueron compuestas durante su permanencia en el Maghrib.

---

[218] **LANGERMANN, Y. Tzvi** (2009) *Avicenna and His Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy.* Turnhout, Belgica: Brepols Publishers.

[219] **JAHAR, Asep Saepudin** (1999) Abu Ishaq Al-Shatibi's reformulation of the concept of Bida'a: a study of his Al-i'tisam. Tesis presentada en la "Faculty of Graduate Studies and Research" como uno de los requisitos para obtener el título de "Master of Arts". Institute of Islamic Studies. McGill University. Montreal, Canada, p. 24.

[220] **BROCKELMANN, C.** (1937) Geschichte der Arabischen Litteratur (Vol. I), (1937), pp. 465-466, Leiden; and Supplementband (Vol.I), (1937), 844-845, Leiden.

[221] **AMARI, Michele** (1853) Questions Philosophiques adressées aux savants musulmans, para l'empereur Fréderic II. En: Joural asiatique, 5, number 1, Paris. (Ms. Huntington 534, Bodleian Library, University of Oxford), pp. 240-274.

A pesar de la existencia de algunas ediciones accesibles de las obras principales de Ibn Sab'in, todavía hay una considerable carencia de extensos estudios de su pensamiento que sean publicados en idiomas diferentes del Arábigo.

De acuerdo al campo, son conocidas las siguientes obras de Ibn Sab'in:

a) En el campo de la filosofía:

- Budd Al-'arif (Conocimiento gnóstico)[222]: en esta obra Ibn Sab'in expone diversos aspectos de su doctrina mística que no están en otros de sus libros, y aborda tres temas principales: la ciencia lógica, el intelecto y el alma[223].
- Rasa'il (Epístolas)[224].
- Risala Al-'ahd (Epístola de la iniciación).

b) En el campo de la filología:

- Kitab Al-safar (Libro del viaje espiritual).

---

[222] **KATTOURA, George** (1978) (Editor), Budd Al-'Arif, Bayrut.
ABU'L-WAFA AL-TAFTAZANI (1983) Nassun gayru Mensur Yeteallaku bi Mebhasi "el-Hadd" min Kitabi Buddu'l-Arif li'bni Seb'in. Dirasat fi'l-Fen ve'l-Felsefe ve'l-Fikri'l-Kavmi, Abdulaziz el-Ehvani Anisına, Daru'l-Kahire li'n-Nesr ve't-Tercume, Misir,
[223] **LATOR, Stefan** (1944) Ibn Sab'in de Murcia y su "Budd Al-'arif," Al-Andalus, IX(1944), 371-417.
[224] **AL-RAHMAN BADAWI, A.** (1966) (Editor), Rasa'il, Al-Qahira.
Badawi also wrote: **ABDURRAHMAN BADAWI** (1956) Ibn Sab'in y la oración mental. En: Revista del Instituto Egipcio de Estudios islámicos, Nº 4, 1-2, pp. 131-135.
ABDURRAHMAN BADAWI (1967) Les points de rencontre de la mystique musulmane et de L'Existentialisme. En: Studia Islamica, Nº 27, pp. 55-76.

- Lisan Al-falak Al-natiq 'an-wajh Al-haqa'iq (Lengua de la cosa racional desde el aspecto de las realidades).
- Lamha Al-huruf (Viendo las cartas).

Ya hemos afirmado, en otra parte del libro, que se han hecho reclamos sobre un impacto sufí sobre el teólogo y filósofo catalán Ramón Lull (1232-1316). Él mismo afirma que escribió su *Libro del Amante y el Amado* (Libre d'amic e amat) a la manera de los sufíes.

Charles Lohr[225] estudió la obra *Budd Al-'arif* ("El Bagaje Gnóstico"), escrita por Ibn Sab'in, y las obras de Lull. Lohr encontró que Lull[226] dependió de Ibn Sab'in en varios casos:

> La dependencia de Lull en Ibn Sab'in aparece claramente en la inclusión, en su *Lógica nova,* no de cuatro preguntas como en Aristóteles, sino de nueve preguntas fundamentales: *utrum, quid, de quo, quare, quantum, quale, quando, ubi, quo modo, cum quo*. La fuente de estas preguntas es, sin duda, el tratamiento de nueve preguntas básicas que se encuentran al comienzo de la lógica de la obra *Budd Al-'árif.* Tanto Ibn Sab'in como Lull querían que estas preguntas sirvieran, en la descendencia filosófica, "desde lo universal a lo particular, las cosas individuales tratadas en un arte". El mismo interés en cerrar la brecha entre cosas universales y particulares puede ser encontrado en la doctrina de Lull de los nueve temas cósmicos, la cual Lull encontró en sus fuentes sufíes. En su *Ars inventiva*, Lull introdujo -en conexión con la doctrina de tres grados de conocimiento- la siguiente lista: Dios, ángeles, la materia celestial, el hombre, las cosas de la imaginación, los animales,

---

[225] **LOHR, Charles** (2000) The Arabic background to Ramon Lull's Liber Chaos" (Ca. 1285) En: Traditio, Vol. 55, pp. 159-170.
LOHR, Charles (1989) Islamic influences in Lull's Logic. En: Estudi General 9. Barcelona, pp. 147-157.
[226] **URVOY, Dominique and URVOY, Marie Thérése (**1980) Penser l'Islam. Les présupposés islamiques de l'art de Lull, Vrin, Paris.

las plantas, los cuatro elementos y todos los instrumentos. Ibn Sab'in, al principio de su sección sobre los términos técnicos de los filósofos en la lógica del *Budd Al-'afí,* divide lo existente en lo universal y cosas particulares; asimismo, define las cosas universales como la comprensión de las nueve unidades: Dios, el intelecto, el alma, la naturaleza, la materia, la materia en tres dimensiones, las esferas celestiales, los cuatro elementos y las cosas naturales de este mundo. Esta lista es presentada como un medio de ascenso de las cosas particulares de este mundo hacia las nueve cosas universales, o como el descender desde estas universales hacia las particulares. Ibn Sab'in, siguiendo su enumeración de las nueve unidades, explica:

> Estos son los nueve universales, en los cuales uno desciende, por disolución, desde lo más alto a lo más bajo; o cualquiera asciende, gradualmente, desde las cosas particulares, hasta lo más alto y lo más importante.

Como ejemplo de este ascenso, Ibn Sab'in muestra cómo uno puede elevarse desde piedra hasta planta, de allí a la naturaleza animal y luego al alma racional; formulando así un camino del intelecto activo al intelecto separado, una ascensión paralela por Lull en su *De ascensu et Descansa intellectus* (1305).

Aunque Ibn Sab'in tuvo cierta influencia en Lull, Cruz Hernández piensa más bien en una influencia global del pensamiento islámico. Con respecto a esto, Akasoy y Fidora tienen otra opinión[227]:

> Akasoy y Fidora están de acuerdo con Cruz Hernández en minimizar la influencia de Ibn Sab'in en la lógica de Lull, y ven más probable la influencia de Al-Ghazali y la de Ikhwan Al-Safa. Sin embargo, contrario a Cruz Hernández, ellos consideran que el asunto de las influencias específicas debería

[227] **AKASOY, Anna and FIDORA, Alexander** (2008) lbn Sab'in and Raimundus Lullus: The Question of the Arabic Sources of Lullus' Logic Revisid. En: lslamíc Thought in the Middle Ages: Studies in text, transmission and translation, in honour of Hans Daiber. Eds. Anna Akasoy y Wim Raven, Leiden: Brill, pp. 433-458.

ser dirigido, ya que las similitudes con Lull son demasiado cercanas para ser explicadas únicamente por un medio común.

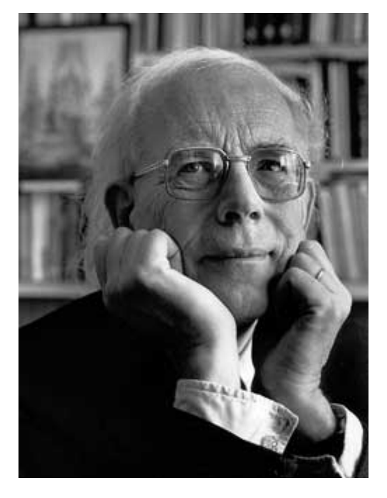


MOHAMMED YASSER SHARAF (sin año).
Unidad absoluta cuando por el hijo de setenta



MOHAMED IDRISSI ADLOUNI (1998).
Unidad en la filosofía del misticismo; hijo de setenta.
Editorial Casa de la Cultura. (Árabe).

Percepciones de otras Religiones en el sufismo de Ibn Sab'in.



Carl Albert Keller

Carl Albert Keller (1920-2008), profesor emérito del Antiguo Testamento de Historia de las Religiones de la Universidad de Lausanne, es el autor de numerosas obras en el campo de la mística. Veamos el trabajo de este profesor con respecto a Ibn Sab'in. En el sitio web de "academia.org" se puede encontrar, en forma gratuita, un libro con el texto completo y las referencias[228].

Ibn Sab'in (1216 / 7-1270) es, dentro de la amplia corriente del pensamiento y de la práctica sufí, el principal representante del monismo absoluto[229]. En sus escritos, la exclamación "¡Dios solo!" (*Allahu faqaṭ!*) es un refrán recurrente. Sólo Dios es, Él solo, el UNO en su unicidad: todo lo demás no es sino el producto de la imaginación y una construcción mental (*wahm*). Sin embargo, este

---

[228] **KELLER, Carl A.** (1999) Perceptions of Other Religions in Sufism. En: Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey. Edición de Jacques Waardenburg. New York, London, pp. 181-194. Citas en pp. 190-192.

[229] **ABDARRAHMAN BADAWI** (1965) Rasa'il Ibn Sab'in, El Cairo.

monista poco prometedor también defiende la necesidad de la Revelación Verdadera, en particular de la Revelación que fue concedida a Muhammad. En el *Risalat anwar Al-Nabi*, Ibn Sab'in se embarca en una descripción más entusiasta de las "luces" que distinguen al Profeta. Ya su nacimiento anunciaba la caída de las religiones extranjeras: los cataclismos cósmicos rodeaban el acontecimiento; además, se apagó el fuego sagrado de los zoroastrianos y el palacio del emperador persa se desplomo en pedazos, mientras los ídolos de los hindúes temblaban. Después de haber aducido numerosas pruebas de la extraordinaria e incomparable grandeza de Muhammad, Ibn Sabin exhorta a los judíos y a los cristianos a reconocer esta evidencia irresistible de la unicidad de Mahoma. En otro contexto, sin embargo, él admite que las religiones antiguas prepararon el camino para la última Revelación, concedida a Mahoma, explicando que todas las religiones son caminos que conducen al islam:

> Ninguna de las cualidades destacadas de esta, nuestra religión, ha sido oída de acuerdo con las religiones más antiguas, y nada de esto ha sido reportado acerca de ellas. Las ciencias de las religiones antiguas han trazado los caminos hacia nuestra religión. En cuanto a sus causas lejanas y cercanas, incluyendo todas las ciencias de las naciones, las sectas y las religiones, el tiempo y la providencia divina se las han entregado a ellos.

Hay, pues, un vínculo positivo entre Dios y todas las religiones, pero únicamente como anuncios de la Revelación completa que vendrá. En su gran estudio de las glorias y maravillas de hacer memoria de Dios (*dhikr*): *Risalat Al-naṣiha wa-'l-nuriyya*, Ibn Sab'in explora esta idea en varios pasajes y de varias maneras; afirmando que Dios ha "atado" la práctica del *dhikr* a todas las religiones. Ibn Sab'in expone este punto citando, a su vez, a "uno de

los libros que han descendido del cielo", a los monjes cristianos, al autor de *Dalalat Al-ḥa 'irin* (La guía de los perplejos) -ese es, Moisés Maimónides (1135-1204)- y a "un Rabino". Más tarde, Ibn Sab'in menciona a hindúes, gente negra, cristianos y a astrólogos; asimismo, otra vez examinando el simbolismo de la luz, Ibn Sab'in ofrece comentarios sobre filósofos, zoroastrianos, brahmanes, judíos y cristianos. Las visiones de este tipo, en las que varias religiones son aludidas en cierto orden, son típicas de este tratado sobre *dhikr*.

Entonces, aunque parece que nuestro monista tenía algunos conocimientos de las religiones no islámicas, nada está más lejos de la verdad. Es cierto que Ibn Sab'in cita alguna evidencia, pero tal evidencia es mayormente dudosa o incluso fantasiosa: no es más que lo que era la conversación cotidiana entre musulmanes acerca de las religiones distintas al islam. Tomemos, por ejemplo, lo que Ibn Sab'in dice acerca de la práctica religiosa, del *dhikr* y de la gente negra:

> La gente negra, cuando quiere asumir una hermosa apariencia, escribe los nombres de Dios en su rostro, los nombres que han heredado de sus antepasados. Aquí están todos: "Yashi, Fashi, Yaryarjik, Sha'sha", que significa: "todos los enemigos huyen delante de aquel que nombra el (*dhikr*) de Dios. La ira de Dios se hace poderosa y no será vencida."

El lector con mayor plausibilidad no se sorprende con la información de Ibn Sab'in sobre el *dhik*r de los hindúes; aunque ésta revela algunos conocimientos de la teología hindú, especialmente aquellos asociados con el problema de la relación entre Dios y el "alma" o el "Yo" (*atman*):

> Cuando los hindúes decidan construir un templo, deberán recitar los nombres que citaré y colocarlos en el sitio del edificio: "*Wahin*, ídolo de la eternidad, *Awḥadan, Harshan, Awraḥsan*", que significa: "¡Oh Tú, porque de quién el obediente ha quemado su piel y se dirige hacia alguna de sus criaturas! ¡Concédenos tu favor por un aliento de ti, el cual circula en nosotros y decide sobre los estados de nuestros espíritus! ¡Tú, Origen de todo lo que tiene origen! ¡Oh Ídolo de su significado, por quien las cosas existen y cuyo ser esta en toda cosa!"

Igualmente, Ibn Sab'in menciona varias veces a los brahmanes (casta sacerdotal hindú):

> Siempre que la luz es mencionada entre ellos, los brahmanes se postran inmediatamente. Ellos pronuncian palabras cuyo significado sería (después de "En el nombre de Dios", "el Misericordioso", "el todo Misericordioso" y "que Dios ore por nuestro Maestro y profesor Muhammad y su familia"): "¡Tú! ¡Tú! ¡Tú! ¡Tú eres exaltado, Señor de los Señores!”

Para Ibn Sab'in, las religiones de la India no son objeto de mucha investigación, por lo que puede hablar con más autoridad sobre los zoroastrianos. Ibn Sab'in los menciona sólo una vez, pero es consciente de la esencia de su teología: "Aplican el símbolo de la luz a Dios y a la bondad pura."

En cuanto a la información de Ibn Sab'in sobre los judíos, ya hemos mencionado el notable hecho de haber citado al autor de *Dalalat Al-ḥa'irin* (es decir, Maimónides), a quien tal vez leyó. Sin embargo, es bastante sorprendente el testimonio que parece haber sido escrito por esta autoridad judía:

> "Dios ha revelado Su Sabiduría el Martes a Moisés, y su Palabra el Jueves" (p.157). Hago un llamamiento a los

> especialistas en estudios maimonideos a seguir este refrán de la obra de Maimónides. Ibn Sab'in es consciente de la existencia de las "Diez Palabras" de los judíos.

En cuanto al *dhikr* de Dios, lo que más se exalta de los judíos es esto: las Diez Palabras, cuyo contenido no contradice al significado del *Versículo del Trono* (Corán 2: 255) ni a la conclusión de la Surat Al -Ha sr (S. 59) acerca de los desacuerdos entre ellos. En cambio, Ibn Sab'in no está muy lejos de la meta cuando interpreta el simbolismo de la luz en las Escrituras judías:

> Con los judíos, la luz es, cada vez que es mencionada en la Torá, el Mundo de los ángeles, la Presencia de Dios y Sus atributos.

Asimismo, Ibn Sab'in era aficionado a las historias sobre los rabinos:

> A un rabino se le dijo que adorara a su maestro. Él dijo: "¡Eso es lo que he hecho justo en este momento!" Más tarde le dieron la misma orden, a lo que él respondió: "¡Lo he hecho ahora mismo!" La gente se preguntaba: "¿Cómo es eso posible? ¡Eres un mentiroso!". El rabino explicó: "Yo lo recuerdo. ¡Él se comporta conmigo de tal manera, que me es posible recordarlo en todas las circunstancias!"

El cristianismo es una religión que Ibn Sab'in menciona con bastante frecuencia en su tratado sobre el *dhikr.* El lector no puede escapar a la impresión de que, en el tiempo de Ibn Sab'in, las historias sobre los monjes (muy populares en las primeras etapas de la piedad sufí) aún eran transmitidas en los círculos sufíes:

> Un monje pidió ayuda. Alguien quería saber por qué. Él dijo: "He estado practicando el *dhikr*, pero una y otra vez he dejado de pronunciar la fórmula, ya que no puedo pronunciarla sin interrupción. Pero la negligencia al pronunciar el Nombre de Dios implica una separación espantosa de Dios (*ḥurma*), así

> que sufro de ser excluido (*maḥrum*) de la comunión con Dios. Ahora me refugio en Dios por lo que pasó hoy."

Alguien le preguntó a un monje: "¿Ayunas?", a lo que él respondió: "Mi ayuno no es otra cosa que pensar en Dios. Tan pronto pienso en algo más, estoy rompiendo el ayuno".

Tal vez este "*dhikr* permanente" atribuido a los monjes revela algún conocimiento de la "oración cristiana en el corazón", a menudo practicada por los monjes; dicha oración apunta a la invocación permanente del nombre de Jesús. Quizás alguna información sobre esa práctica aparece en una de las "citas" de los Evangelios, con las que Ibn Sab'in apoya su teoría del *dhikr* universal:

> En el Evangelio es dicho: "El aliento del creyente es el lugar del *dhikr*, y el lugar del *dhikr* es mi Presencia"

Este dicho hace recordar a uno de los bien conocidos usos de la respiración en la práctica de la oración de Jesús en el corazón. Esa oración (la invocación específica del nombre de Jesús desarrollada por los monjes cristianos) puede ser pensada como una especie de *dhikr*:

> El Evangelio dice: "¡No hay bien en un siervo que no me recuerda (*dhikr*)!"

Aunque estas "citas" difícilmente pueden ser descubiertas en los Evangelios (por lo menos en los canónicos), otros artículos revelan información más adecuada sobre el cristianismo. Ibn Sab'in toma esta exhortación dicha por Dios y dirigida a Jesús:

> ¡Oh Jesús, acuérdate de mí como un niño que recuerda a su padre!

Aquí parece repetirse el mensaje cristiano de la paternidad de Dios. Además, al describir la religión de los compañeros de Cristo ("*dhikr*; viajando; viviendo una vida solitaria; ayunando; prestando atención a las voces divinas, a las asociaciones y a las iluminaciones divinas"), Ibn Sab'in añade:

> Hoy en día esto es el hábito (el *sunnah*) de los monjes.

Igualmente, Ibn Sab'in tiene un conocimiento vago sobre la última cena de Cristo y sobre la eucaristía cristiana:

> En el Evangelio se encuentra la alabanza de Juan y la Palabra que Cristo dijo en la noche. En algunas palabras que voy a citar se resume la esencia de lo que fue entendido. Yo sólo las insinúo, sin sugerir que aquel que las pronuncie se pueda beneficiar de ellas (...)

Lo que sigue es una larga lista de cartas, las cuales son totalmente ininteligibles (aunque supuestamente son una reflexión de la liturgia siriaca; sin embargo, según Ibn Sab'in, Abu Ṭalib Al-Makki ofrece, en alguna forma, una lista similar). Quizás temiendo que una fórmula oscura como la que él ha dado pueda ser usada para propósitos mágicos, Ibn Sab'in opina:

> Creo que la mejor actitud en estos asuntos es ser cauteloso de lo que se oye de judíos y cristianos, como se nos es enseñado en nuestra tradición. Una excepción podría ser permitida para los hombres piadosos (*rijal*), quienes transmiten cosas sobre otros hombres piadosos y sus experiencias (*aḥwa*l). [Esto parece significar: sí existe una especie de ciencia judía y cristiana de *ḥadith*.]

Ibn Sab'in sabe, por supuesto, que el Papa gobierna a la mayoría de los cristianos; pero dice cosas extrañas sobre el

dhikr de ese hombre, a quien describe como una especie de adepto del pentecostalismo:

> En cuanto a los cristianos, su Papa no tiene asegurada su posición mientras no se acuerde de su Señor, primero en lenguaje humano, luego en lenguaje divino (es decir, ¿hablando en lenguas?). El Papa se acuerda del Señor en su lenguaje humano hasta que se ausenta de Dios (*ghaiba*). Entonces emplea el lenguaje divino, hasta que es superado con algo como la locura. Se acuerda de Dios al mencionar a las personas, lo cual es un atributo de Dios.

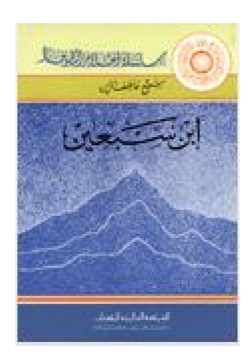
"Personas" (*uqnumiyya*) como un atributo de Dios es, por supuesto, una correcta reminiscencia de la teología cristiana trinitaria, declaración bastante sorprendente procedente de un musulmán. Sólo hay otro pasaje donde Ibn Sab'in ofrece una información más detallada sobre la teología cristiana:

> Con los cristianos, la luz se usa como metonimia para la Deidad, y sobre todo para Jesús. Él es la luz que Dios ha enviado a la tierra [recordemos el Evangelio de San Juan, cap. 1, v. 4 - 13]. Él [Dios] es uno en esencia y diverso en lenguaje y forma. Lo contrario es cierto cuando su aspecto honrado se manifiesta por sí mismo [es decir, ¿tal vez el Jesús encarnado es uno en palabra y forma, pero diverso -Dios y hombre- en esencia?]. De manera general, se puede decir que hay cinco escuelas de teología cristiana (*madhhab*), las cuales están cerca de la filosofía. Todas ellas hablan de la luz y la magnifican. Las otras teologías, que están aparte de estas cinco, no valen nada; hablar de ellas no les sirve ni a los eruditos ni a los musulmanes.

En este pasaje, Ibn Sab'in ciertamente revela un concreto conocimiento sobre el cristianismo; sin embargo, no es fácil identificar sus "cinco escuelas" de teología cristiana.

Ibn Sab'in, fundador de una escuela de pensamiento sufí, es interesante, ya que permite vislumbrar algunas de las

opiniones de educados musulmanes de su tiempo (quienes tenían conocimientos acerca de las religiones, más allá del islam). Asimismo, Ibn Sab'in es digno de elogio, ya que trató de ilustrar los temas de "luz" y "*dhikr*" con ejemplos de otras tradiciones religiosas. Sin embargo, este sufí nunca hizo esfuerzo alguno en entender adecuadamente las otras tradiciones para ofrecer una interpretación que fuese más allá del estatus de arreglos provisionales y extraños, los cuales estaban destinados a ser abandonados para favorecer al islam. En la mente de Ibn Sab'in, las religiones no son más que fantasías extrañas, aunque están relacionadas con Dios de alguna manera misteriosa.



ATIF SAMIH ZEIN (1988).
Hijo de setenta. Publisher Global Business Book.

Un discípulo desconocido de Ibn Sab'in, comentando acerca del acuerdo (*'ahd*) que el maestro hizo con sus seguidores, destaca que las religiones no son sino "construcciones mentales" (*wahm*) o "presunciones pintorescas" (*nukat*) cuya función es conducir a la gente en el camino a Dios, fuera de la vanidad. El propósito final es, por supuesto, la experiencia del Dios único, más allá incluso de la construcción de la religión islámica; porque

fuera de la unidad absoluta del Dios único todo es producto de la imaginación.

El profesor Dr. Serajul Haque (1902-2005) fue uno de los principales estudiosos árabes del Pakistán Oriental. Escribió, en 1937, una tesis titulada "Imam Ibn Taimiyah y su Proyecto de Reforma". Con respecto al movimiento de Batiniyyah, Haque observa[230]:

> Sufíes como Ibn 'Arabi, Ibn Sab'in, Al-Qunawi, Tilimsiini, etc., siguieron estas visiones heréticas de la Batiniyyah y usaron términos islámicos para nombrar sus teorías. Algunos de estos sufíes, como Ibn Sab'in y sus seguidores, no distinguían entre el islam y religiones como el cristianismo y el judaísmo: los seguidores de cualquier religión podían acercarse a ellos y convertirse en sus discípulos sin necesidad de cambiar su fe.

La figura de Sab'iniyyun (Sabinyya) sobrevivió hasta el tiempo de Ibn Taymiyyah (d. 1328). El panteísmo[231] de Ibn Sab'in, basado en el concepto de *wahdat Al-wujud,* causo mucha crítica de Ibn Taymiyyah[232].

---

[230] **HAQUE, Serajul** (2004) **Theological-Philosophical thought, chapter 41. A History of Muslim Philosophy. Volumen II, Libro cuatro. Siglos posteriores.** Editado e introducido por M.M. Sharif. Congreso filosófico pakistaní, pp. 796-818.

[231] **BADAWI, Abdurrahman** (1958 [1960]). El panteísmo integral de Ibn Sab'in. En: Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid. Vol. VI, Fasc. 1-2, pp. 103-108.

[232] **LEAMAN, Oliver** (2000) Encyclopedia of Asian Philosophy, pp. 249-251.



ABU MUHAMMAD BIN ABDUL HAQ SEVENTY MURSI ANDEAN (2005).
Mensajes, hijo de setenta. Traducido por Abdel Rahman Badawi.
Editor: House and Library Bebleon. (Arábe).

Las Tesis de Doctorado sobre Ibn Sab'in

Año	Autor	Tesis doctoral	País
1942	Lator, Esteban	Die Logik des Ibn Sab'in aus Murcia. Universidad de Munich	Alemania
1961	Al-Taftazani	Ibn Sabín was-falsafatuh Al-sufiyya (Universidad de El Cairo)	Egipto
1977	Kattoura, George	Das Mystische und Philosphische System des Ibn Sab'in Tesis sin publicar Universidad de Tubingen	Alemania
1983	'Ali Dahrouge	Le probleme de l'âme chez Ibn Sab'in. Étude analytique du Budd Al-'Arif. Universidad de de Paris I	Francia
1986	Serghini Mohamed	L'expose critique de la pensée musulmane a travers Ibn Sab'in Universidad de Paris IV	Francia
2005	Akasoy, Anne	Philosophie und Mystik in der späten Almohadenzeit. Die Sizilianischen Fragen des Ibn Sab'in. Universidad Goethe – Frankfurt am Main	Alemania

2008	Birgül Bozkurt	Ibn Seb'in'in metodu hakkında ayrica bkz. Birgül Bozkurt. Ibn Seb'in'in Hayati, Eserleri ve Felsefi Görüşleri, Yayinlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara. Tesis sin publicar	Turquía
2014	Abdellah El Moussaoui Taib	El sufismo esotérico de Ibn Sab'in, (s. VII-XIII d.C.) Universidad Complutense de Madrid	España
2002	Ahmad Fadhil	Konsep Al-Tahqiq dalam Budd Al-Arif Ibn Sab'in Perpustakaan Universitas	Indonesia

Los manuscritos de Ibn Sab'in

Nº	**Manuscritos:**	**Biblioteca / Ciudad:**	**País:**
1	Budd Al-'Arif	Constantinopla Yarullah, Nº 1273 - Istanbul	Turquía
1	Budd Al-'Arif	Bagdadi Wahbi Afendi, Nº 833 – Istanbul	Turquía
1	Budd Al-'Arif	Berlin, Nº 1744 (Cat. Ahlwardt)	Alemania
1	Aywiba Yamaniyya 'an Masa'il Siqilliya	Biblioteca Bodleiana Oxford, Nº 1456	Gran Bretaña
1	Risalat Al-Fath Al-Mustarak	Maymu Rasa'il of Ibn Sab'in - Cairo	Egipto
1	Risalat Al-Fath Al-Mustarak	Bursa	Turquía
1	Al-Risala Al-Qawsiyya?	Cairo manuscript	Egipto
1	Risala Al-Ihata		
1	Risalat Al-Alwah aw Jitab allah		
1	Risalat Al-Qist	Manuscrito del Cairo	Egipto
1	Risalat fi 'Arafa	Manuscrito del Cairo	Egipto

1	Al-Risalat Al-Hikamiyya		
1	Al-Risala Al-Asbu'iyya		
1	Risalat Natiyat Al-Hukm	Inexistente	
1	Risalat bay'at Al-hafsyyin		
1	Epistle	Manuscrito del Cairo	Egipto
1	Epistle II	Manuscrito del Cairo	Egipto
1	Epistle III	Manuscrito del Cairo	Egipto
1	Kitab al Baht	Inexistente	
1	Kitab Al-Kabir	Inexistente	
1	Kitab Al-kadd	Inexistente	
1	Risalat Al-Tawayyuh		
1	Poetic Diwa		
2	Kitab Al-'Ahd		Egipto
2	Al-Risala Al-Nuriyya o Risala Al-nasiha		Egipto
2	Kalam li-Ibn Sab'in		Egipto
2	Kitab Al-qawsiyya		Egipto
2	Khitab Allah bi-lisan nurihi		Egipto
2	Kitab Al-alwah		Egipto
2	Al-Fath Al-mushtarak		
2	Kalamuhu fi 'Arafa		
2	Kitab Al-ihata		
2	Miftah budd Al-'arif	Bursa	Turquía
2	Kitab Al-darj[233] Al-Huruf Al-wad'lyya fi'l-suwar Al-falakiyya	Dar Al-Kutub Al-Misriyya MS 202	Cairo
1	Al-Risala Al-	Manuscrito del Cairo	Egipto

[233] Or *Kitab Al-Daraj*. Cfr. **KING, David A.** (1990) A Survey of Medieval Islamic Shadow Schemes or Simple Time-Reckoning. En: Oriens, Vol. 32, pp. 191-249. Cita en pp. 219-220.

	Faqiriyya		
1	Al-Risala Al-Ridwaniyya	Manuscrito del Cairo	Egipto
1	Kitab as-Safar	Inexistente	
1	Hizbu Al-Fath wal-nur	Inexistente	
1	Hizbu Al-faray wal-Istijla bi-sirri tahqiqi kalimati Al-ijlas	Inexistente	
1,2	Da'wat li-harf Al-qaf wal-nun	MS Staatsbibliotek Berlin, Nº 3654	Alemania
1	Sermon I	Manuscrito del Cairo	Egipto
1	Sermon II	Manuscrito del Cairo	Egipto
1	Sermon III	Manuscrito del Cairo	Egipto
1	Sermon IV	Manuscrito del Cairo	Egipto
1	Sermon V	Manuscrito del Cairo	Egipto
1	Sermon VI		
1	Kitab ad-duray		
2	Kitab Al-Durratu Al-Mudi'a wal-hafiyyat Al-shamsiyya	Rabat, Nº 471	Marruecos
1,2	Lisan Al-Falak Al-Natiq 'an wayhi Al-haqa'iq	Biblioteca Asaf, Nº I, 802, 109	Egipto
1	Risala fi asrari Al-kawakibi wAl-durayi wAl-buruy	Manuscrito perdido, antes estaba en: Biblioteca Municipal de Alejandría	Egipto
1,2	Sarh Kitab Idris	Sin localizar	
1	Lamhat Al-Huruf		
1	Tasawwuf Taymur, Nº 149 Al-Jhatah	Dar Al-Kutub Al-Misriyya – Cairo	Egipto
2	Hizb Ibn Sab'in	Dar Al-Kutub Al-Misriyya – Cairo	Egipto
	A qasidah in the MS	Istanbul	Turquía

	The Diwan[234], in MS Carullah 1279, ols. 102a-136a		

1.- Información tomada de: **EL MOUSSAOUI TAIB, Abdellah** (2014). El sufismo esotérico de Ibn Sab'in, (s. VII-XIII d.C.). Tesis doctoral. Facultad de Filosofía. Departamento de Filosofía III (Hermenéutica y Filosofía de la Historia). Universidad Complutense de Madrid, pp. 355-356.

2.- Información tomada de: **CORNELL, Vincent J.** (1997)The way of the Axial Intellect. The Islamic Hermetism of Ibn Sab'in. En: Journal of the Muhyiddin Ibn "Arabi Society, Volumen XXII, pp. 41-79. Citas en pp. 53-54.

Según Ahmad Taymur[235] y Henry George Farmer[236], en referencia a Ibn Sab'in durante el período Muwahhid, hubo una discusión de las notas musicales relacionadas, llamadas *Kitab Al-Adwar Al-Mansub,* de la que se conserva una copia en El Cairo. Sin embargo, este trabajo no fue escrito por Ibn Sab'in sino por Safiy Al-din ʿAbd Al-Mumin[237].

---

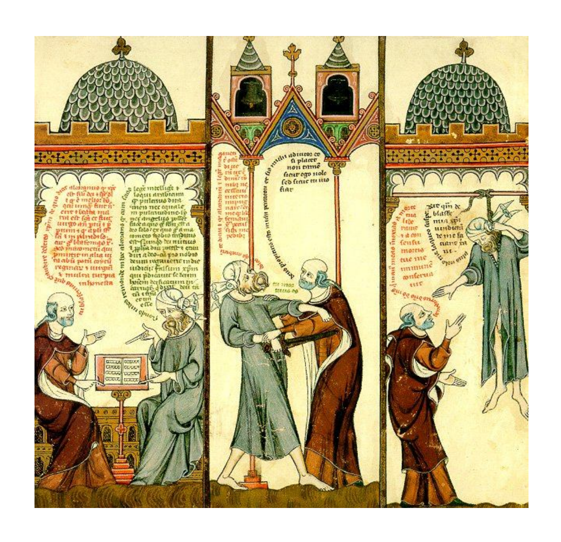
[234] **DUNLOP, D.M.** (1952) The Diwan attributed to Ibn Bajjah (Avempace). En: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Universidad de Londres, Vol. 14, Nº 3, Studies Presented to Vladimir Minorsky by His Colleageagues and Friends, pp. 463-477. Cita en p. 464.

[235] Aḥmad Taymur in *Al-Hilāl*, vol. xxviii (1919), p. 214. Cited by **HITTI, Philip K.** (1956) History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present. MacMillan and Company Limited. Londres, Sexta edición, p. 599.

[236] **FARMER, Henry George** (1929) A history of Arabian music. Londres, p. 226.

[237] **EL MOUSSAOUI TAIB, Abdellah** (2014) El sufismo esotérico de Ibn Sabin, (s. VII-XIII d.C.). Tesis doctoral. Facultad de Filosofía. Departamento de Filosofía III (Hermenéutica y Filosofía de la Historia. Universidad Complutense de Madrid, p. 102.

En su artículo sobre Ibn Sab'in, el Dr. Ömer Bozkurt de la Universidad Çankiri Karatekin, en Ankara, da una larga lista de todas las obras de este sufí[238].



Miniatura del *Electorum parvum seu Breviculum*
www.digitalhumanities.org

Por desgracia su artículo está escrito en turco, un lenguaje que no dominamos. Sin duda alguna, para completar la lista de todas las obras de Ibn Sab'in, tenemos que tener en cuenta el trabajo de Bozkurt. En el 2008, el Dr. Birgul Bozkurt escribió (en la Universidad de Ankara) una tesis doctoral sobre Ibn Sab'in[239]. Extrañamente, los artículos de Abdulbak Baykara[240] no figuran en dicha tesis.

FARMER, Henry George (1946) "Ghosts". An Excursus on Arabic Musical Bibliographies. En: Isis, Vol. 36, Nº 2, pp. 123-130. p. 125.

[238] **BOZKURT, Ömer** (2008) Ibn Seb'in ve hakkinda yapilan çalismalar. En: Istem, Yil: 7, Sayr: 14, pp. 191-206.

[239] **BOZKURT, Birgül** (2008) Ibn Seb'in'in metodu hakkında ayrica bkz. Birgül Bozkurt. Ibn Seb'in'in Hayati, Eserleri ve Felsefi

Ibn Sab'in e Ibn Al-'Arabi representaban el pico del sufismo andaluz, el cual iba creciendo en la Península Ibérica, donde las fuerzas del cristianismo se movían hacia el sur y donde los almohades eran una presencia importante (este fue un período turbulento). Es evidente que Ibn Sab'in e Ibn Al-'Arabi no pertenecían a un grupo o círculo en particular, pero trataron de encontrar su propio camino espiritual dentro de la multitud de posibilidades a su alcance.

Los sufíes andaluces no eran igual que los sufíes del Este, ya que vivían vidas espirituales individuales. Claramente, esta individualidad es parte del medio occidental y cruza las fronteras religiosas. Tanto Ibn Sab'in como Ibn 'Arabi siguen el modelo de un maestro con los discípulos; al igual que su contemporáneo Ramón Llull, un místico cristiano y misionero. Los tres escribieron muchas obras, fueron itinerantes y tomaron prestado de diversas tradiciones religiosas.

La mayoría de los estudios Europeos no se refieren a Turquía, pero en Turquía[241] los investigadores también

---

Görüşleri, Yayinlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara. Tesis inédita.

[240] **BAYKARA, Abdulbaki** (1928) Dârulfunun İlahiyat Fakultesi Mecmuası, Tarihî, Ictimâî, Dinî, Felsefî, Üçüncü sene, onuncu sayı, Teşrin-i evvel 1928, Şehzadeaşı Evkaf Matbaası, 1928, pp.65-89.

***BAYKARA, Abdulbaki** (Año desconocido) İbni Seb'în*: [Yenikapı Mevlevîhanesi son şeyhi] ... Nihad Çetin anısına çıkan Şarkiyat Mecmuasının VIII. sayısında yayımlandı, pp.*131-153.*

[241] **GÖLPINARLI, Abdülbaki** (1928) Ibn Seb'in, Daru'l-Fünun lahiyat Fak. Mecmuasi, st. sy. X.**BOZKURT, Birgül** (2009) Enduluslu filozof-sufi Ibn Seb'in'e gore hakikati arayanlar. En: Istem, Yil:7, Sayi: 14, pp. 283-309.

BOZKURT, Birgül (2008) Ibn Seb'in'in Hayati, Ilmi Kisiligi ve Eserleri, CUIF Dergisi, Sivas, XII/2, pp. 347-380.

lograron avances en el conocimiento de Ibn Sab'in. Lo mismo puede decirse de los estudios sobre Ibn Sab'in que existen en Egipto[242] e Irak[243].



Ermita "Nuestra Señora de las Huertas" en Ricote (Siglo dieciséis)

BOZKURT, Birgül (2010) Abdulbaki Golpinarli. Trskp. Ve Sad.: Ibn Seb'in. En: Toplum Bilimleri. Haziran, 4 (7), pp. 293-312.
KUTLUER, Ilhan (1999) Ibn Seb'in. Sufi filozof. Madd., Islam Ansiklopedisi, TDV, Ist., pp. 306-312.
KARLIGA, Bekir (1995) Miftahu Buddu'l-Arif. En: Islam Tetkikleri Dergisi (Revisión de los estudios islámicos). CILD Volumen: IX. Edebiyat Fakultesi Basimevi, Istanbul, pp. 303-343.

[242] **IBN SAB'IN** (1956) Resailu Ibn Seb'in, Tahkik: Abdurrahman Bedevî, Daru'l Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercume, Cairo.

[243] **MUHAMMED YASIR SEREF** (1981) Felsefetu'l-Vahdeti'l-Mutlaka inde Ibn Seb'in. Daru'r-Resid li'n-Nesr, Bagdad, pp. 115-116, 161, 207-214.

5. Discípulos de Ibn Sab'in

Al-Shushtari

El poeta Al-Shushtari fue discípulo, o el discípulo espiritual, de Ibn Sab'in[244]. Este poeta habló de sí mismo como un esclavo de Ibn Sab'in y dedicó tres de sus zadjals a él, llamándolo "el imán de las almas" (maghnalis Al-nufus). Al-Shushari comenzó a viajar como predicador y músico, bailando y cantando sus versos de feria en feria.

Deben tenerse en cuenta posibles conexiones históricas de Balyani con la escuela sufí "monista" de Ibn Sab'in y de Al-Shushtari, las cuales fueron elaboradas a partir de las discusiones de Ibn Taymiya y con otras fuentes posteriores[245].

En su libro de "Historia de la filosofía islámica"[246], Henry Corbin se refiere a Louis Massignon cuando menciona la obra de Al-Shushtari:

> Uno de sus poemas habla de la *isnad,* la genealogía espiritual que *Sab'Iniyun* atribuyó a sí mismo. No sólo se incluyen los

---

[244] **MASSIGNON, Louis** (1950) Recherches sur Shushtari, poète andalou enterré à Damiette. En: Mélanges offerts à William Marçais: Paris, Éditiciones G.P. Maisonneuve, pp. 253-276.
URVOY, Dominique, and URVOY Marie Thérèse (1976) Les thèmes chrétiens chez Ibn Sab'in et la question de la spécificité de sa pensée. En: Studia Islamica, Nº 44, pp. 99-121.
[245] **CHODKIEWICZ, Michel & BALYANI, Awhad Al-din** (1982) Epître sur l'unicité absolue, pp. 17-41.
[246] **CORBIN, Henry** (1993) History of Islamic Philosophy. Traducido por Liadain Sherrard, con la asistencia de Philip Sherrard. Kegan Paul International, Nueva York, en asociación con Publicaciones Islámicas para el Instituto de Estudios Ismaili, Londres, p. 264.

nombres de Al-Suhrawardi e Ibn Al-'Arabi, sino que, al igual que Al-Suhrawardi, ellos aseguran ser descendientes espirituales de Hermes; de esta manera, la escuela de Ibn Sab'in revela afinidades con las tendencias de *ishraqiyun.*



Al-Shushtari
Foto: Luispihormiguero

Shushtari (quien nació en Guadix c. en 1212 y murió en Damietta en 1269) ofrece un buen ejemplo de poesía a la manera sufí. Después de haber comenzado como un juglar del tipo de Ibn Guzmán, Shushtari tomó los votos de pobreza y cantó sus *muwassahas*, en la plaza del mercado a las clases más bajas de la población[247].

En 1212, Abu Al-Ḥasan ʿAli b. ʿAbd Allah Al-Numayri Al-Shushtari Al Lusi estaba relacionado con el pueblo de

---

[247] **BRENAN, Gerard** (1951) The Literature of the Spanish People: From the Roman Times to the Present Day. Cambridge, University Press, p. 107.

Shushtar a las afueras de Guadix, cerca de Granada. Ibn Liyon Al Tayibi (1346) nos hizo saber que Al-Shushtari "fue emir e hijo de emires, y se convirtió en pobre y en niño de pobres[248]". Los miembros de la familia de Al-Shushtari eran creyentes adinerados y Al-Shushtari estudió el plan de estudios normal andalusí: El Corán y los hadices, árabe y la literatura andalusí, así como como el *fiqh* (jurisprudencia). Parece que Al-Shushtari vivió tanto en Málaga como en Granada, antes de viajar al norte de África como comerciante. Conoció a varios discípulos de Abu Madian (d. 1197) y de Abu Ḥafṣ ʿUmar -Al-Suhrawardi (d. 632/1234), con los cuales también estudió.

El primer viaje espiritual de Al-Shushtari fue a Bougie, donde fue recibido por el qadi Muhyiddin Ibn Suraqa, un discípulo de Al Suhrawardi. Extrañamente, habiendo salido de Bougie, Al-Shushtari deseaba regresar y se puso en contacto con otro círculo místico: el Madaniya de Ibn Maya. Este fue su segundo viaje espiritual. Al-Shushari estaba encantado por la tariqa del famoso místico Abu Madyan (de Sevilla), por lo tanto tomó la decisión de romper definitivamente con su pasado y con su familia, abandonando el comercio. Desde ese momento, Al-Shushtari es calificado como "Madani".

Sin embargo, más tarde en el año 646/1248, el encanto de Al-Shushtari por dicho tariqa se convirtió en una profunda confusión, esto tras haber hablado con otro místico y filósofo: el legendario Ibn Sab'in (de Murcia). Al finalizar la charla, Al-Shushtari se preparó para salir, pero Ibn Sab'in le preguntó a dónde iba. Al-Shushtari contestó que

---

[248] **EL NASHAR, Ali Sami** (1953) Abul Hasan Al Sustari místico andaluz y autor de zéjeles y su influencia en el mundo musulmán. En: Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos. Número especial, Primer año, Nº 1, pp. 122-155. In p. 131.

iría a mirar a los seguidores de Abu Madyan. Ante esta respuesta, Ibn Sab'in, levantando la voz, le dijo: "Si usted está buscando un Paraíso vaya con Abu Madian, pero si desea acercarse al Señor del Paraíso sígame."

Esta exclamación llevó a Al-Shushtari a un estado de absoluta inconsciencia espiritual. Cuando se despertó, estaba completamente cautivado por Ibn Sab'in; hecho que el propio Al-Shushtari expresa en su "muwassaha", el cual fue enviado luego a Ibn Sab'in en la Meca. Podemos decir que Al- Shuhtari estaba completamente absorto en Ibn Sab'in, ya que su poesía sustenta mucho este hecho. Aunque Al-Shuhtari era más joven, se dio a sí mismo el sobrenombre de "esclavo de Ibn Sab'in". Igualmente, Al-Shuhtari se llamaba a sí mismo "el Sabini". Este fue el último viaje espiritual de Al-Shushtari. A partir de ese momento, este poeta se vistió con la ropa de iniciación y emprendió un período de viajes, junto con su maestro o con un grupo místico, yendo de una feria a otra (en las que bailaba y cantaba)[249].

Visitó Fez, Mequinez y a un ermitaño de Gabse. A partir de entonces visitó la ciudad de Trípoli. Los logros espirituales y la sabiduría de Al-Shushtari no pasaron desapercibidos. Fue invitado por las autoridades de Trípoli para convertirse en un juez (qadi) (esto habría sido un contraste completo con respecto al tipo de vida que Al-Shuhtari llevaba hasta el momento); pero Al-Shuhtari se negó y en su lugar fue a dar clases en la mezquita Al-Azhar, de El Cairo. Allí su Maestro, Ibn Sab'in, fue expulsado por la influencia de Al Qastalani (d. 1267).

---

[249] **EL NASHAR, Ali Sami** (1953) Abul Hasan Al Sustari místico andaluz y autor de zéjeles y su influencia en el mundo musulmán. En: Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos. Número especial, Primer año, Nº 1, pp. 135-137.

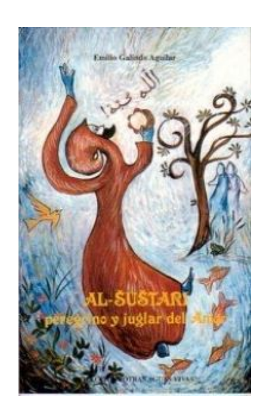
Ibn Sab'in fue a La Meca y Al Shushtari se convirtió en el maestro de los adeptos de Ibn Sab'in en El Cairo. En 1249, luchó contra los Cruzados de su *ribat* (fortaleza-monasterio) en Damietta. Fue puesto a cargo de todos los discípulos de Ibn Sabʿin. Más tarde, Al Shushtari viajó varias veces a la Meca para estar con su maestro. En 650/1252 Al-Shushtari viajó a Siria y vivió en el *ribat* de Al Qalandaiya.

En Egipto y en Siria, Al-Shushtari estaba dispuesto a favorecer el diálogo con los monjes cristianos, fomentando debates interreligiosos y familiarizándose con sus enseñanzas y costumbres. Algunos han visto su mención de beber vino como una alusión a la Eucaristía Cristiana. Sin embargo, es mucho más probable que sea expresada en la tradición sufí por Ibn Al-Farid y por otros, donde el vino simboliza el amor de la Esencia.

Tras la muerte de Ibn Sabʿin en la Meca (año1269), Al-Shushtari fue perseguido por los musulmanes ortodoxos y cayó enfermo. Al igual que a su maestro, se le consideraba con recelo a causa de su supuesta adhesión a la doctrina de la encarnación *(hulul).* Al-Shushtari murió en el mismo año, en 668/1269, cerca de Damietta[250].

---

[250] **ÁLVEREZ, Lourdes Maria** (2009) Abu Al-Hasan Al-Shushtari: songs of love and devotion. Paulist Press.
ÁLVEREZ, Lourdes Maria (2004) Reading the Mystical Signs in the Songs of Abu Al-Hasan Al-Shushtari. En: *Muwashshah* (actas de la conferencia SOAS).



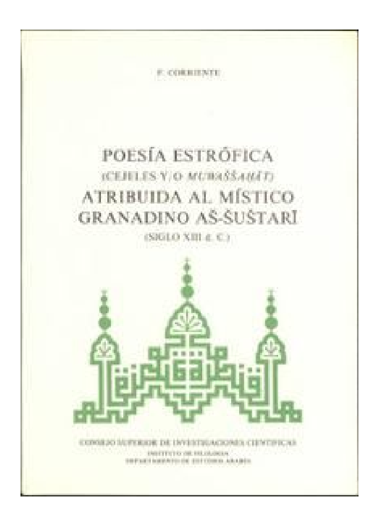
Libro de Emilio Galindo Aguilar[251]

El isnad de la *tarika sab'iniyya,* dado por Al-Shushtari en uno de sus *kasidas,* muestra la superposición de las dos culturas, la griega y la musulmana, como es aceptada por los seguidores de lbn Sab'in. Podemos encontrar a los siguientes autores: Platón, Aristóteles, Alejandro Magno, Al-Halladi, Abu Madyan y Al-Shudhi (extraño personaje), que como místico fue el maestro de Al-Suhrawardi . En esta cadena iniciática, la filosofía helenística y el tasawwuf musulmán estaban unidas bajo el patrocinio de Hermes, el portavoz de los dioses y mensajero para los hombres.[252]

---

[251] **GALINDO AGUILAR, Emilio** (2000) Peregrino y juglar del Amor. Editorial Darek-Nyumba.

[252] **HANIF, N.** (2002) Biographical Encyclopaedia of Sufis: África and Europe, p. 78.



Poesía estrófica (cejeles, y/o muwassahat) atribuida al místico granadino As-Sustari (siglo XVIII d. C.)[253]

Shushtarí tomó el lugar de Ibn Sab'in a la cabeza de los devotos (*mutajarrdin*) y trajo cerca de 400 adeptos a Egipto antes de la muerte de este último. Entre estos devotos estaba Abu Ya'qub Al-Mubashshir, el ermitaño de Bâb Zuwaila en El Cairo[254]. Shushtari era conocido por sus poemas místicos, los cuales solía bailar y cantar en el *suq*. Estos poemas se cantaban en forma de *zajal*, acompañados de panderos y otros instrumentos, junto con un coro de discípulos.

Shushtari se ha relacionado con los discípulos principales de Ibn Sab'in. En Siria, el primer sucesor fue el príncipe

---

[253] **CORRIENTE, F.** (1988) Poesía estrófica (cejeles, y/o muwassahat) atribuida al místico granadino As-Sustari (siglo XVIII d. C.). Editorial: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

[254] **SPENCER TRIMINGHAM, Beirut J.** (1998) The Sufi Orders in Islam, p. 143.

Ibn Hud de Murcia (d. 699/1298, Damasco), luego el filósofo y ash'arite Safi Urmawi (d. 715 en Damasco) y su biógrafo Yahya-b-Sulayman e Ibn Watil; mientras que en Egipto los primeros sucesores fueron Safir Hy.-b-'Al Ibn Abi Mansur (682, autor del *fakk al azrar*), dos Saidiens ('Abdalwahid Mu'akhkhir y Sharif' Abdal'aziz Manufi (maestro de AbdAl- Ghaffar Qusi), Shams Iki (de la khanqah Sa'd Al-su'ada, 697) y A. AA. Ibn Mutarrif (D. 707). Podemos citar, estrictamente, a dos Shushtariya: Ibn Luyun (Abu 'Uthman Sa'id b-AJ A., abreviador de la risala), un andaluz, y a A. Yq. Ibn Mubashhir, el Hermite de Bab Zuwaylé en El Cairo. Existe una tariqa Shustariya que permanece en el apéndice "Hermetismo" de Festugière, separada de la Sab'iniya: l'isnad magh-rebin, a través de A. Ibn Qunfudh Qusamtini et 'A. Q. Fasi, de estas dos tariqa, después de S. Murtada Zabidi Bilgrami,[255]

Sanaullah nos hace saber que Al-Shushtari fue un discípulo de Qadi Muhyi 'l-Din Al-Shatibi e Ibn Sab'in Al-Ghafiqi. Además, era amigo de Shihab Al-Din Al-Suhrawardi[256]. De esta manera, aprendemos que otro apodo de Ibn Sab'in fue Al-Ghafiqi.

La relación entre Ibn Sab'in y su discípulo Shushtari tal vez es expresada mejor en estas líneas del poema Shushtari:

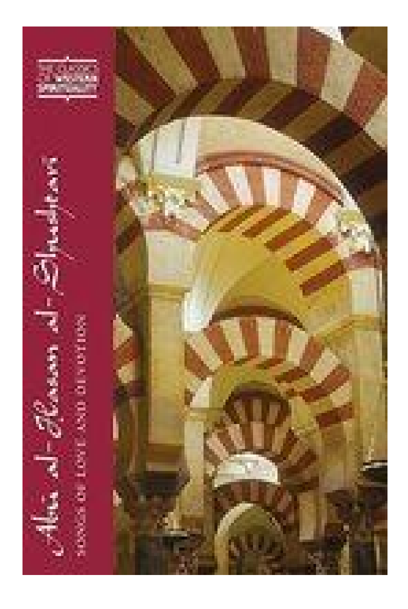
> El océano de mi meditación es
> profundo y fragante con almizcle

[255] **MARÇAIS, W.** (1950) Recherches sur Shustari, poète andalou enterré à Damiette. – Mélanges, pp. 251-276.
[256] **SANAULLAH, Muhammad** (2010) Symbolic Islamo-European Encounter in Prosody: *Muwashshahat, Azjal* and the Catalan Troubadours. En: Islamic Studies, 49:3, pp. 357- 400. Cita en p. 378.

Quien aventure realmente hacia él
no teme ahogarse
Las personas del camino saben
De las palabras de
'Abd Al-Haqq [Ibn Sab'in]
Que este océano no debe ser
comparado con mi océano
El océano de mi medicina es Perlas;
Flores están en mi orilla[257]

Muchos versos de la poesía de Al-Shushtari (62 poemas cortos llamados "Tawshih") fueron identificados en la música andaluza clásica que se canta hoy en día en Marruecos. En Mashriq (el oriente), Al-Shushtari es recordado por su poema *Un pequeño jeque de la tierra de Meknes,* canción que conserva una enorme popularidad.

[257] **JOHNSON, N. Scott** (1995) Ocean and Pearls: Ibn Sab'in, Shushtari and the Doctrine of Absolute Unity. En: The Magazine of Khaniqahi Nimatuallahi, Issues 25-32, p. 25.



Canciones de Amor y Devoción[258]

Michael Frishkopf[259] nos informa que la poesía mística coloquial también se canta y puede ser extremadamente difícil, como por ejemplo Abu Al-Hasan Al-Shuhtari[260].

---

[258] **ALVEREZ, Lourdes Maria & SELLS, Michael A.** (2010) Songs of Love and Devotion. Paulist Press, Mahwah, NJ.

[259] **FRISHKOPF, Michael** (2000) Inshad Dini and Aghani Diniyya in Twentieth Century Egypt: A Review of styles, Genres, and Availabe recordings. En: Middle East Studies Association Bulletin, Vol. 34, Nº 2, pp. 167-183. Cita en p. 177.

[260] Más información en:

GALINDO AGUILAR, Emilio (2000) Al-Sustari: peregrino y juglar del amor. Madrid: Darek-Nyumba.

CORRIENTE CORDOBA, Federico (1983) Observaciones sobre la métrica de as-Sustari. En: Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo, Vol. 5-6, pp. 39-87.

MASSIGNON, Louis (1949) Investigaciones sobre Sustari, poeta andaluz, enterrado en Damieta. En: Al-Andalus: revista de las

Otro aspecto de la poesía de Al-Shushtari es que está impregnada de imaginería metafórica, de tal manera que ésta desarrolla un carácter simbólico. Omaima Abou-Bakr muestra en su artículo la curiosa afinidad entre la tradición mística islámica y el equivalente cristiano occidental[261]:

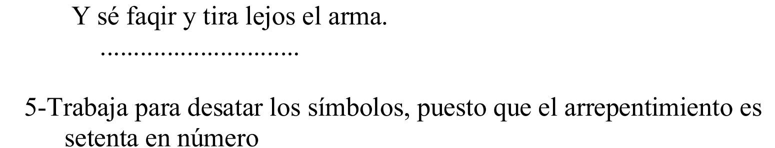
ZAJAL 99
Abu Al-Hasan Al-Shushtari

Ven Amada, bebamos de copa de la pasión,
Y dale al vendedor de vino mi licor derramado y la ropa en mi espalda
Luego arrancamos los turbantes y cortamos los chales,
Y llamamos a las puertas de los monasterios y acompañamos a los diáconos, y vamos a las ermitas buscando capillas.
A fin de ver el beneficio de mi vino a través de candelabros, Y para vivir en la taberna, un hombre desenfrenado, sin amigos íntimos
....
"Antes de eso, yo era un tesoro, escondido en el Ser,
Luego conocí mi Esencia, y me descubrí a Mí"

Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, Vol. 14, Nº 1, pp. 29-58.
ALI SAMI EL NASHAR (1953) Abul Hasan Al Sustari Místico andaluz y autor de zéjeles y su influencia en el mundo musulmán. En: Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos, Nº 1, pp. 122-155.
CORTÉS GARCÍA, Manuela (1995) Nuevos datos para el estudio de la música en Al-Andalus de dos autores granadinos: Al-Sustari e Ibn Al-Jatib. En: Música oral del Sur: revista internacional, Nº 1, pp. 177-194.
[261] **OMAIMA ABOU-BAKR** (1992) The Symbolic Function of Methaphor in Medieval Sufi Poetry: The Case of Shushtari. En: Alif: Journal of Comparative Poetics, Nº 12, Metaphor and Allegory in the Middle Ages, pp. 40-57. En pp. 40, 54 y 56.

En su tesis de doctorado [262], Omaima Abou-Bakr da varios Zajals que hacen referencia a Ibn Sabín (‘Abd Al-Haqq):

ZAJAL 79
Abu Al-Hasan Al-Shushtari



0-uno-dilo en voz alta; no tienes segundo,
Y sé faqir y tira lejos el arma.
....

5-Trabaja para desatar los símbolos, puesto que el arrepentimiento es setenta en número
Así que si los agarras, ganarás setenta espacios más cerca,
Y pregunta por cualquier necesidad del siervo de Ibn Sab’in

ZAJAL 38
Abu Al-Hasan Al-Shushtari

0-El hecho fue comprobado como verdad para mí y se esparció por todo mi ser interior,
Que la “esencia” de la visión es el ojo de la esencia de pensamiento.
....
3.-El mar de mi pensamiento es profundo; huele a almizcle;
Quien se aventure realmente en él verdaderamente no teme ahogarse
Las personas del Camino saben de las palabras de ‘Abd Al-Haqq,
Que ese mar no debe ser comparado con mi mar:
El mar de mi pensamiento es perlas; flores están en mi orilla.

Ibn Al-Khatib compuso, alrededor del año 1362, la obra *Rawdat Al-ta'rif* (un tratado enciclopédico y didáctico sobre el sufismo) y compartió una copia de esta obra con

---

[262] **ABOU-BAR, Omaima Mostafa** (1987) A study of the poetry of Al-Shushtari. Tesis para la obtención del título de "Doctor of Philosophy in Comparative Literature" de la Universidad de California, Berkely, pp. 150-152 y 157-158.

su amigo Ibn Jaldún. Ibn Al-Khatib, amante de Dios, decía que para estar en la presencia de Dios se debe renunciar a todas las imágenes. En este sentido, Ibn Arabi y Al-Shushtari expresaron ideas similares. Ibn 'Arabi respeta la importancia de las imágenes para los cristianos, pero promueve firmemente su interno sentimiento personal acerca del uso de la imagen en las devociones musulmanas. Por otro lado, Al-Shushtari parece demostrar una actitud indecisa hacia las representaciones o imágenes[263].

Ramond Lull no sólo copió a Ibn Sab'in, sino también a Al-Shushtari. Muhammad Sanaullah afirma que la importancia de la canción de Al-Shushtari radica en que su estribillo fue adoptado por Ramond Lull, quien lo escribió como "Qué me importa / qué dirán los hombres[264]."

Ibn Abi Watil, pupilo de Ibn Sab'in

Un discípulo de Ibn Sab'in llamado Ibn Abi l-Tawil pensó que el Mahdi aparecería al Magreb[265].

---

[263] **ROBINSON, Cynthia** (2008) Marginal Ornament: Poetics Mimesis, and Devotion in the Palace of the Lions. En: Muqarnas, Vol. 25, Frontiers of Islamic art and architecture: Essays in Celebration of Oleg grabar's eighteenth birthday, pp. 185-214. En pp. 206-207.

[264] **AHMED MOHAMMED AL-MAQQARI** (1855-1861) Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne, 2 vols. Vol. I, pp. 570-581. Citado por **MUHAMMAD SANAULLAH** (2010) Symbolic Islamo-European Encounter in Prosody: *Muwashshahat, Azjal* and the Catalan Troubadours. En: Islamic Studies, 49:3, pp. 357-400. Cita en p. 378.

[265] **IBN KHALDUN** (1862-1868) Prolégomènes, trad, de Slane. Paris, Vol. II, pp. 195-199. Citado por **GARCÍA-ARENAL, Mercedes** (1990) La conjonction du sufisme et du sharifsme au Maroc: le Mahdi

Ibn abi Watil[266], en su comentario sobre *Kitab Khal 'a-na'layn,* fue uno de los sufíes prominentes que discutían sobre los fatimíes. Con respecto a esto, Ibn Khaldun dice lo siguiente[267]:

> Según Ibn Abi Watil, la suma de sus creencias en relación con (los fatimíes) es que (en tiempos pre-islámicos) ha habido error y ceguera. Entonces, la verdad y la guía correcta hicieron su aparición a través de la profecía. La profecía fue seguida por el califato, y el califato, a su vez, fue seguido por la autoridad real. La autoridad real, entonces, volvió a la tiranía, la presunción y la inutilidad.

En el *Muqaddima,* esta teoría es puesta consistentemente en el mes de Abi Watil[268]:

> (...) Dios envía el sello de los santos para restaurar la palabra a su original armonía moral y social. El piadoso reinado del sello, que Ibn Abi Watil llamó "santidad" (*wilaya*), es, sin embargo, de corta duración, ya que pronto es suplantado por el deputado, que, a su vez, es seguido por el régimen secular opresivo. Al final de los tiempos, el Anticristo (*Al-dajl*) parecerá inmortalizar la tiranía y la opresión asociada con el *mulk* sin Dios. Él será combatido por el *Mahdi* final, 'Isa b. Maryam, que lo destruirá en una última lucha escatológica antes del Día del Juicio.

---

comme sauveur. En: Revue du monde musulman et de la Méditerranée, Nº 55-56, pp. 233-256.

[266] **ABD AR RAHMAN BIN MUHAMMED IBN KHALDUN**. (2012) Traducido por Franz Rosenthal, p. 411.

[267] **IBN KHALDUN** (1980) The Muqaddimah: an introduction to history; in three volumes. Bollingen Foundation Inc., New York, pp. 187-188.

[268] **KNYSH, Alexander** (1999) Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam. Universidad Estatal de New York, pp. 193-194.

Sin embargo, se debe entender que Ibn Khaldun no alega, en ningún lugar, que Ibn Abi Watil identificara a Ibn Sab'in como el Mahdi, o que el mismo Ibn Sab'in pretendiera ser este Mahdi[269].

'Afif Al-din Al-Tilimsani, el yerno de Ibn Sab'in

Ana Akasoy[270] observó un fenómeno asociado, en su mayoría, con Andalusí: el del sufismo filosófico de Ibn 'Arabi, Ibn Sab'in, Al-Shushtari y Afif Al-Din Al-Tilimsani. No han sido fáciles los intentos que los estudiosos han hecho para identificar las raíces de este movimiento.

Afif Al-Din Al-Tilimsani era un estudiante de Sadr Al-Din, Muhammad Yunus Al-Kunawi (1207-1274), quien a su vez era un discípulo de Ibn 'Arabi[271].

Por otro lado, Al-Safadi cuestionó la sinceridad de Al-Qastallani cuando este último condenó al sufismo monista. Al-Safadi mostró la estrecha afinidad de la poesía de Al-

---

[269] **AKASOY, Anna** (2008) The muhaqq as Mahdi? Ibn Sab'in and Madhism among Andalusian Mystics in the 12th/13th centuries. En: Endzeiten: Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen. Herausgegeben von Wolfram Brandes und Felicitas Schmieder. Berlin, pp. 313-338. Cita en p. 325.
[270] **AKASOY, Anna** (2012) Andalusi exceptionalism: the example of "Philosophical Sufism" and the significance of 1212. En: Journal of Medieval Iberian Studies, 4:1, pp. 113-117. Cita en p. 115.
[271] **HANIF, N.** (2002) Biographical Encyclopaedia of Sufis: Central Asia and Middle East. Sarup & Sons, New Delhi-11002, p. 411.

Qastalliani con los versos de Ibn Al-Farid, Al-Shushtari y Al-Tilimsani[272].

‘Afif Al-din Al-Tilimsani (1213 - 1291) jugó un papel fundamental en la difusión de la escuela de Ibn Arabi, y continúa siendo un sufí importante[273].

Asimismo, Ibn Sab'in, junto con su yerno y discípulo ('Afif Al-din Al-Tilimsani), estaba influyendo al joven' Abd Al-Ghani Al-Nabulusi[274] (1641-1731).

Ali Al-Harrali

Ibn Sab’in fue seguido en Damasco por uno de sus principales discípulos: ‘Ali Al-Harrali[275], cuyo padre era

---

[272] **KNYSH, Alexander** (1999) Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam. Universidad Estatal def New York, p. 45.

[273] ‘**AFIF AL-DIN AL-TILIMSANI** (a. Al-Rabi Sul. b.’A. Al-Abidi Al-Kumi) (2000) Sharh Mawaqif Al-Niffari, éd. Jamal Al-Marzuqi, Préface ‘Atif Al-‘Iraqi, Le Caire, Al-Hay’a («Al-Turath»), 563 p.

[274] **SIRRIYEH, Elizabeth** (1985) The Mystical Journeys of ‘Abd Al-Ghani Al-Nabulusi. En: Die Welt des Islams, New Series, Bd. 25, Nº 1/4, pp. 84-96. Citado en 87.

Para más hechos detallados sonbre la vida de Nabulusi y sus antedentes familiares véase **BUSSE, H.** (1968) Sheikh Abd Al-Ghani and Nabulusis Reisen im Libanon, (1100/1689/1112/1700) En: Der Islam, XLIV, pp. 73-7.

[275] **POUZET, Louis** (1988) Damas au VIIe/XIIIe siècle: vie structures religieuses d’une métropole islamique. Beirut: Dar el-Machreq, pp. 218-219.

DERMENGHEM, Émile (1981) Vies des saints musulmans, pp. 276-288.

ADDAS, Claude (1989) Ibn ‘Arabi ou la Quête du sofre rouge, pp. 229, 230, 294, 302.

un judío convertido [276]. Aparentemente, el origen del nombre de 'Ali Al-Harrali estaba cerca de Murcia[277] y éste es conocido como un comentarista del Corán[278].

Al-Harrali[279] (d. 637/1240) nació en Marrakech y murió en Hama (Siria) [280]. Al-Harrali envió una carta a las autoridades religiosas de Tarragona, ya que varios miembros de su familia vivieron allí en cautiverio. Su argumento era que no existía ninguna diferencia real entre las religiones, lo que evocaba a las nociones místicas: todas las fes históricas eran manifestaciones externas de

---

[276] **UNKNOWN** (1997) History of Jewish Philosophy. Routledge History of World Philosophies. Volumen 2, Editado por Daniel H. Fran, Oliver Leaman, pp. 93-114. Citado en 101.

[277] **MURTADA AZ-ZABIDI** (2007) Tag Al Arus XXVIII, pp. 293-194. Al-Haralli or for others Al-Harrali. La significación proviene de un lugar cerca de Murcia o de un clan bereber. Ver:
Taj Al-Arus Min Jawahir Al-Qamus by Muhammad Ibn Muhammad Ibn Abdul-razzaq Hussayni Yamani Zubaidy.
https://archive.org/details/alhelawy09

[278] **HIMMICH, Bensalem** (2011) A Muslim Suicide. Syracuse University Press. New York, p. 415.
NWYIA, Paul (1990) Abu Al-Hasan 'Ali Al-Harrali (M. 638/1241) Langage figuratif et figures bibliques dans l'exégèse coranique de Harrali, suivi de trois traités inédits de Harrali: "Kitab miftah albab Al-muqfal li-fahm Al-Qur'an Al-munzal. En: Mélanges de L'université Saint-Joseph, Vol. LI], pp. 239-256.

[279] **KONINGSVELD, P.S. van** (1995) Muslim Slaves and Captives in Western Europe during the Late Middle Ages. En: Islam and Christian-Muslim Relation, vol. 6, Nº 1, pp. 5-23. Citas en pp. 8-10. Citada por **FIERRO BELLO, Maribel** (2008) Notes on Reason, Language and Conversion in the 3th Century in the Iberian Peninsula. En: Quaderns de la Mediterrania. Ramon Llull and Islam, the Beginning of Dialogue, pp. 295-302.
RARNIC, Jusuf (2001) A collection of papers. The faculty of Islamic studies in Sarajevo. Bosnia-Herzegovina, pp. 15-146.

[280] **GILLIOT, Claude** (2010) Koninuität und Wandel in der «Klassischen» Islamischen Koranauslegung (II./VIII.-XII./XIX. Century). En: Der Islam, 85, pp. 1-155. Citado en 104.

un "núcleo" común. Se hizo evidente que la doctrina que usó en su carta era aquella del *wahdat Al-wuyud.*

Al Harrali ejerció una fuerte influencia en Al-Biqa'i, uno de los pocos autores musulmanes medievales que eran conocidos por haber estudiado un texto escrito en árabe de la Torá. Al Harrali también trabajó con un traductor judío[281] y fue el autor del libro *Kitab mistah Al-bab Al-muqfa*l (Libro de la llave a la puerta cerrada), un manuscrito con el número de 1398 que se encuentra en la Biblioteca Nacional de París[282].

La mayor parte de la obra de Al-Harrali está escrita en árabe. Para su trabajo de *Al-Hikam* se debe consultar la obra árabe de Nwyia[283].

Yahya b. Sulayman Al – Balansi

Este discípulo[284] escribió una carta con el título "Al-wirata Al-Muhammadiyya Al-Fusul Al-Datiyya", en la cual enumera las cualidades de Ibn Sab'in[285].

---

[281] **LAZARUS-YAFEH, H.** (1992) Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism (Princeton. Princeton University Press), p. 128, n. 62. Citado por **FRANK, Daniel & LEAMAN Oliver** (2005) History of Jewish Philosophy. Londres, p. 84.

[282] **ÁLVAREZ, Lourdes Maria** (2009) Abu Al-Hasan Al-Shushtari: songs of love and devotion. Paulist Press, p. 185.

[283] **NWYIA, Paul** (1990) Abu Al-Hasan 'Ali Al-Harrali (M. 638/1241) Langage figuratif et figures bibliques dans l'exégèse coranique de Harrali [[separata de Mélanges de L'université Saint-Joseph, Vol. LI] [72 pp. En árabe].

[284] **SOLIHIN, M. & ROSIHON, ANWAR** (2002) Kamus tasawuf, p. 87.

6. Abu Al-Abbas Al-Mursi

Shihab Al-Din Abu Al-'Abbas Ahmad Ibn 'Umar Ibn' Alí Al-Khasraji Al-Ansari Al-Mursi, (686/1287) fue un maestro prominente de la orden sufí Shadhiliyya. Nació en 616H / 1219AD en Murcia, al sureste de Al-Andalus, donde comenzó sus estudios en las disciplinas islámicas tradicionales. Abu Al-Abbas Al-Mursi estaba bien educado en el Corán y Sunna (también conocido como las enseñanzas del profeta Muhammad), y su familia estaba involucrada en el negocio comercial. En España se sabe poco sobre él, pero, felizmente, tenemos más información en otros países; siendo la tesis de Sobhi Mina Botros la información más importante[286]. Por otro lado, no podemos olvidar el artículo de Dunlop y el libro de Ibn Ata Allah Al-Iskandari[287].

Cuando Abu Al-Abbas aún era niño, parece que mostró tempranamente tendencias espirituales y religiosas, las cuales desarrolló y lo convirtieron en el gran polo (qutb) que llegó a ser. Ibn 'Ata' Allah informa que una vez oyó al shaykh decir que, cuando era niño, estaba con su tutor (mu'addib) escribiendo sobre una pizarra cuando un

---

[285] **‘ALIE DAHROUGE** (1983) Le probleme de l’âme chez Ibn Sab’in. Étude analytique du Budd Al-‘Arif. Thèse pour le Doctorat de 3ème Cycle. Université de Paris I. Panhteon-Sorbonne, pp. 28 and 29.
[286] **MINA BOTROS, Sobhi** (1976) Abu Al-‘Abbas Al-Mursi: A study of Some Aspects of His Mystical Thought.Tesis presentada en la Facultad de Estudios de Posgrado e Investigación de la Universidad de McGill, en cumplimiento de los requisitos para la obtención del título de Maestría en Artes en Estudios Islámicos. Montreal, Quebec.
[287] **DUNLOP, D.M.** (1945) A Spanish Muslim Saint: Abu’l-‘Abbas Al-Mursi. En: The Muslim World, Nº 45, pp. 181-196.
IBN ATA ALLAH AL-ISKANDARI (2005) The Subtle Belessings in the Saintly Lives of Abul Al-Abbas Al-Mursi & His Master Abu Al-Hasan Al-Shadhili, traducido por Nancy Roberts, ed. Fons Vitae.

hombre se le acercó y le dijo: "Un sufí no ennegrece la blancura"; a lo que el joven Abu Al-'Abbas contestó: "no es como usted dice; más bien, no ennegrece la blancura de las páginas (la vida pura de uno) con la negrura de los pecados."

Aparte de manifestar estas tendencias espirituales, Abu Al-'Abbas tuvo como tutor a una persona santificada, quien parece haber aprovechado cualquier oportunidad para dirigir a su alumno en el camino correcto hacia Dios. Abu Al-'Abbas se refirió a este tipo de educación y orientación relatando la siguiente historia ilustrativa:

> Una vez, siendo aún un niño pequeño, Abu Al-'Abbas fue a ver un espectáculo fantasmal cerca de su casa. A la mañana siguiente, cuando hizo su aparición ante su tutor, este último lo recibió con palabras o críticas que recitó en forma de verso: "O observador de imágenes fantasmas en asombro, tú mismo eres el fantasma, si fueras a ver."

Abu Al-Abbas dejó a España y a su familia en el año 640 H (1242 AD), escapando del declive del imperio islámico en España. La familia estaba destinada a establecerse en la Meca, Hijaz (hoy en día Arabia Saudita). Así que Al-Mursi acompañó a su padre, a su hermano (Abdullah Jalal Al-Din) y a su madre (Sayyida Fatima, hija de Shaykh ‘Abd Al-Rahman Al-Maliqi). Viajaron desde Argelia hasta llegar al extremo más avanzado de las costas de Túnez, cuando una violenta tormenta los azotó. Su barco se volcó cerca de las costas de Buna, en Túnez; sólo sobrevivieron Abul Abbas y su hermano. Ambos hermanos llegaron a las costas de Túnez, donde vivieron por un corto periodo de tiempo. Estando allí, Muhammad tomó las transacciones y el comercio como una profesión; mientras que Abul Abbas enseñó lectura y religión a los lugareños.

Es interesante la historia de la primera reunión entre Abu Al-Abbas y Abu Al-Hasan Al-Shadhili, contada por el mismo Abu Al-Abbas, la cual, obviamente, estaba destinada a revelar el talento místico de los dos, y a demostrar que Abu Al-Abbas fue destinado, desde hace mucho tiempo, a ocupar la importante posición del polo después de Al-Shadhili. La historia cuenta que alguien invitó a Abu Al-'Abbas para que lo acompañase a ver a Al-Shadhili, quien en ese momento tenía su residencia en una pequeña mezquita (Zawiyah) en la montaña de Zaghwan. Aunque Abu Al-'Abbas ya había oído hablar del gran shaykh, decidió primero consultar a Dios antes de ir a visitarlo. Esa misma noche, Abu Al-'Abbas soñó que subió a la cima de una montaña, donde vio que se sentaba un hombre vestido en una capa verde, habiendo alguien a su derecha y otro a su izquierda. Cuando Abu Al-'Abbas miró al hombre, éste dijo: "Encontré al sucesor de este tiempo (Khalifat Al-zaman)", tras lo cual Abu al'Abbas despertó de su sueño. A la mañana siguiente, después de la oración matutina, Abu Al-'Abbas (quien debió haber interpretado su sueño como el permiso de Dios para que procediera) fue con el hombre que previamente lo había invitado a visitar a Al-Shadhili. Al llegar a la residencia de Al-Shadhili, Abu Al-'Abbas se sorprendió al ver todo tal y como lo había visto en su sueño; incluso escuchó a Al-Shadhili dirigiéndose a él con las mismas palabras (es decir: "Encontré al sucesor de este tiempo"). Ante una pregunta de Al-Shadhili, Abu Al-'Abbas dio su nombre y linaje, a lo que Al-Shadhili le dijo: "Usted fue elevado a mí hace diez años."

Abbas Al-Mursi se casó con una de las hijas de Al-Shadhili, la cual dio a luz a muchos niños, entre ellos a Muhammad y a Ahmad. En 642H / 1244AD, Shaykh Al-Shadhili vio al profeta Muhammad en un sueño, donde le ordenó que se trasladara a Egipto. Así que dejó Túnez junto con Abu'l 'Abbas, su hermano Abdullah, su siervo Abu Al-'Azayim y con varios otros, para finalmente entrar en Alejandría desde el oeste en 'Amud Al-Sawari. Allí, Al-Shadhili tomó una de las torres en la pared de Alejandría como su residencia permanente; mientras que Abu Al-'Abbas, presumiblemente siguiendo las instrucciones de su shaykh, fue a vivir en el barrio de Muqassam, en El Cairo. Abu Al-'Abbas iba todas las noches a Alejandría y asistía al lugar de reunión del Shaikh Abu'l Hasan, luego regresaba a El Cairo. Estudió bajo el libro llamado "Khatmu'l-Auliya'" de Al-Hakim en Tirmidhi, a quien respetaba y honraba (junto con su Shaikh Abu'l-Hasan).

Muchos escolares españoles decidieron vivir en Alejandría tras el colapso de la mejor parte de Andalusía y el gradual dominio de las fuerzas cristianas sobre España. Abu'l Al-Abbas se convirtió en uno de los mejores estudiantes de Al-Shadhili. El gobernador de Alejandría le pidió que se reuniera con él, queriendo tomar su mano y ser su shaikh. Sin embargo, Abu'l Al-Abbas le dijo al mensajero: "no soy un hombre con quien jugar", y nunca se reunió con el gobernador sino hasta su muerte. Abu'l Al-Abbas nunca se correspondía con los gobernadores en nada, pero solía decirle a quien le hacía la petición: "le pediré que lo forme Dios."

En el año 656AH / 1258AD, Al-Shadhili y Abu Al-'Abbas, acompañados por otros, hicieron su último viaje juntos para realizar la santa peregrinación. Al parecer, Al-

Shadhili sabía de antemano que iba a morir en el camino, pues pidió a sus compañeros que llevaran consigo una pica y una pala para poder enterrar a quien muriera durante el viaje. Dado que nunca antes había hecho esa petición, los demás la tomaron como una indicación de su final próximo. Mientras el grupo pasaba por el desierto de 'Aydhab, Al-Shadhili enfermó gravemente, y finalmente murió en la pequeña ciudad de Humaytharah, donde fue enterrado por sus compañeros. Sin embargo, antes de morir, el shaykh mantuvo una conversación privada con Abu Al-'Abas, después de la cual le dijo a sus compañeros que Abu Al-'Abbas iba a sucederle después de su muerte, y que era una de las puertas de Dios.

Después de la muerte de Al-Shadhili, la reputación de Abu Al-'Abbas fue muy amplia, especialmente en Alejandría, la cual tomó como residencia permanente. Abu Al-'Abbas solía ir a El Cairo cada verano, donde discurría y enseñaba en la mezquita de Al-Hakim. Por otra parte, Abu Al-'Abbas mantuvo la tradición establecida por Al-Shadhili: ir de vez en cuando a la mezquita de 'Amr Ibn Al-'As, en Al-Fustat, donde sus discursos fueron atendidos (en su mayoría) por los eruditos musulmanes.

Abu Al-Abbas vivió, durante 43 años, como erudito y maestro en Alejandría, hasta su muerte en 1286. Fue enterrado en un pequeño edificio cerca del puerto oriental de Alejandría, al lado de la cúpula de Al-Maghawri.

En 1307, el jeque Zayn Al-Din Ibn Al-Qattan, uno de los comerciantes más ricos de Alejandría, visitó la tumba de Abu Al-'Abbas. La historia cuenta que Al-Qattan contrajo alopecia, lo que causó la pérdida de su barba y cejas. Al-Qattan se sintió tan denigrado que buscó el consejo médico de casi todos los doctores en Egipto, pero fue en

vano. Por fin, habiendo oído hablar de la tumba de Abu Al-'Abbas, la visitó varias veces y aplicó repetidamente polvo de ella en su cara. Dice la historia que su barba y sus cejas comenzaron a crecer milagrosamente. En agradecimiento, el comerciante (que tenía las construcciones en la tumba erigida del shaykh) financió un mausoleo y una cúpula para la tumba, junto con una pequeña mezquita.

La tumba de Abu Al-Abbas se convirtió en un lugar de peregrinación para muchos musulmanes de Egipto y Marruecos, quienes pasaban a través de Alejandría en su camino hacia y desde La Meca. Periódicamente, la mezquita fue restaurada (a lo largo de los siglos) por los gobernantes, quienes construyeron tumbas junto al santo. La mayor parte de la estructura actual de la mezquita data del año 1775, cuando el jeque argelino Abu el Hassan El Maghreby construyó una mezquita mucho más grande en el sitio; ésta fue renovada completamente en el año 1863, y se estableció un festival anual para celebrar el nacimiento de Abu Al-Abbas Al-Mursi.

Las biografías del fundador Abu'l-Hasan ash-Shadhili y su sucesor Abu'l-'Abbás Al-Mursi fueron escritas por otro prominente miembro de la orden Ibn 'Ata'u'llah, quien era un discípulo de Abú'l-' Abbas. Este trabajo es la principal fuente de las cuentas posteriores, pero es difícil de obtener.



Mezquita deAbu Al-Abbas Al-Mursi
Cortesia de: (c) Leonard J. De Francisci

Igualmente, las siguientes páginas de Sha'rani, que tienen que ver con Abu'l-'Abbas, muestran detalles sobre la vida y el carácter de éste hombre notable. Dichas páginas pueden ser comparadas con la biografía del santo dada por Maqqari, la cual fue escrita unos ochenta años después. El relato de Sha'rani es traducido del Tabaqatu'l-Kubra, una obra bastante conocida que fue escrita en Egipto y completada en AH.952. Su título original era Lawáqihu'l-Anwar fi Tabaqati'l-Akhyar, pero hoy en día se le conoce por otro nombre y está disponible en varias ediciones impresas.

Abu'l-'Abbás no compuso libros. Él solía decir: "Las ciencias de esta Orden (sc. la Shadhiliyah) son las ciencias de la seguridad. Las mentes de la generalidad de las

criaturas no comprenden las ciencias de la seguridad". De manera similar, su Shaikh, Abu'l-Hasan ash Shadhili, no compuso nada y solía decir: "Mis compañeros son mis libros".

La Mezquita de Abu Al-Abbas Al-Mursi es la mezquita más histórica y hermosa de Alejandría. Fue construida en 1775 sobre la tumba de un erudito y santo español, Abu El Abbas el Mursi (1219-86), y fue colocada en la Plaza de la Mezquita con vista al puerto del este.

7. Al-Hasan Ibn 'Adud Al-daula Ibn Hud Al-Gudami.

Al-Hasan Ibn 'Adud Al-daula Ibn Hud Al-Gudami es otra figura que no puede faltar en la lista de eruditos que tenían que ver con el sufismo y con los musulmanes relacionados con el Valle de Ricote.

Entre otras cosas, Al-Gudami reporta la conversión de judíos al islam a través del sofismo, en un relato acerca del sufí musulmán Ibn Hud (quien vivió en Damasco[288] al final del siglo trece). Al-Gudami era descendiente de la familia real de Banu Hud, quienes fueron numerados entre el *muluk Al-tawaif (reyes de Taifas*) en la España del siglo XI. Su tío lejano, Abu 'Amir Yusuf b. Ahmad I b. Hud Al-Mu'taman (Almuctamam), quien gobernó hasta 478/1085, era un erudito y científico. El libro de Al-Mu'taman sobre matemáticas fue redactado y revisado por Moses Maimonides, quien lo utilizó como un libro de texto para la instrucción. Otro tío de Al-Gudami era Al-Mutawakkil 'ala Allah Muhammad b. Yusuf b. Hud Al-Gudami, quien luchó contra los Almohades desde 625/1228 y se convirtió en sultán de Granada.

El padre de Al-Hasan Ibn Hud Al-Gudami fue gobernador de la ciudad de Murcia en nombre de su hermano, Al-

[288] **GEOFFROY, E.** (1995) Le traité de soufisme d'un disciple d'Ibn Taymiyya: Ahmad 'Imad Al-din Al-Wasiti (d. 711/1311) En: Studia Islamica, Nº 82, pp. 83-101.

Mutawakkil[289], quien fue proclamado rey en un lugar llamado As-sokheyrah, cerca de Murcia. Ignaz Goldziher fue uno de los primeros que escribió sobre este sufí[290]:

> Como su nombre lo indica, él perteneció a la familia principesca de los *Banú Hud*, su tío, por parte de su padre, fue Al-Mutawakkil 'ala Alláh: uno de esos reyezuelos andaluces, quienes, después del siglo XI, distribuyeron entre ellos los territorios remanentes que una vez formaron el poderoso Califato Occidental.

El aprendizaje no era ajeno a esta familia principesca, por ello es de gran interés la información dada por Steinschneider. En ella se argumenta que una obra de Mu'tamin Ibn Hud, príncipe de Zaragoza, constituyó el tema de estudio de Maimónides y de Ibn Aknin.

El padre de Al-Hasan Ibn Hud Al-Gudamini ocupó, como veremos, un alto cargo en el Estado; mientras que el cargo de su hijo (cuyo nombre resumido es Abu 'Ali Ibn Hud) era menos admirable. Sin embargo, Abu 'Ali Ibn Hud no fue el único príncipe que se negó a sí mismo la pompa mundana de su herencia materna y adoptó el modo de vida de un asceta.

El jeque Shams Al-din relata lo siguiente:

> El jeque y gran asceta Abû 'Ali Ibn Hûd Al-Mursî, una de las grandes autoridades del sufismo monista (Al-tasawwuf' alâ tarîkat Al-wahdat), nació en el año 633 de la Hégira (año 1235-6), en Murcia, de cuya ciudad fue gobernador su padre. En un

[289] **KRAEMER, Joek L.** (1992) The Andalusian Mystyk Ibn Hud and the Conversion of the Jews. En: Israel Oriental Studies, Vol. 12, pp. 59-73.

[290] **GOLDZIHER, Ignaz** (1893) Ibn Hud, the Mohammedan Mytic, and the Jews of Damascus. En: The Jewish Quarterly Review, Vol. 6, No. 1, Oct., pp. 218-220.

grado extraordinario se entregó a los hábitos ascéticos y se retiró del mundo, sometiéndose a la embriaguez (éxtasis del misticismo), que lo sacó de sí mismo y lo despojó de su propia naturaleza. Se dedicó a la medicina, a la filosofía y al Poema Ascético de la escuela de los sufíes, y combinó el conocimiento de ambos temas. Emprendió la peregrinación a la Meca, viajó a través de Yemen, y vino a Siria. Su excelencia era tal que inspiraba reverencia: un hombre canoso de comportamiento gentil y con muchos conocimientos, el cual tenía muchos discípulos y adeptos. Sobre su cabeza llevaba una gorra de cráneo, que no estaba oculta por el turbante; mientras que sobre su persona llevaba el vestido de un monje.

Él estaba constantemente en un estado de profunda contemplación, libre de los placeres del mundo: en un estado ininterrumpido de duelo, viviendo lejos de la humanidad. En una ocasión fue detenido ebrio en un barrio judío y llevado ante el prefecto de la ciudad, quien simpatizaba con él y lo absolvió. El prefecto alegó que los judíos, por malicia, lo habían emborrachado para que pudiera circular esta acusación contra él. Abu 'Ali Ibn Hud había sido, en verdad, una fuente de mucho mal en el pasado, y había logrado que muchos judíos (entre otros *Sa'îd* y *Barakât*) renunciaran a su fe y se convirtieran al islamismo. El jeque era aficionado al estofado de pierna de cordero, los judíos lo invitaron a una de sus casas y le sirvieron este delicioso plato. Después de haber comido, el jeque cayó en un estado de relajación, con lo cual trajeron vino y él no desaprobó la presencia de esta bebida: pasaron la copa y él también participó para no ser la excepción.

Luego de esto, los judíos llevaron al jeque (en estado de embriaguez) a la vía pública. La noticia llegó al Wâlî, quien cabalgó hasta donde estaba Ibn Hûd, lo tomó y lo colocó detrás de sí, llevándolo sobre su propio caballo y gritando de vez en cuando a la multitud exaltada: "¿Qué quieren de Ibn Hud?" Él acababa de tomar algunas 'drogas', pronunciando la palabra 'droga' como si fuera 'heces', un juego de palabras disfrutado incluso por el biógrafo ortodoxo[291].

[291] **GOITEIN, S.A.** (1953) A Jewish Addict to Sufism: in the time of the Nagid David II Maimonides. En: The Jewish Quarterly Review, Vol. 44, No. 1, pp. 37-49.

Ra'ss Mûsâ escribió una obra sobre los principios de su religión, dicha obra se llama: "*Bajo su guía, los judíos querían ocuparse del estudio del Kitâb Al-dalâlat*". El jeque Shams Al-dîn, en nombre del jeque 'Imâd Al-dîn al Wâsitî, relata lo siguiente:

> Yo (Al-Wâsitî) acudí a él (Ibn Hûd) y le rogué que se comprometiera a guiarme en las cosas espirituales. Él preguntó: "¿Por cuál camino? ¿El mosaico, el cristiano o el mahometano?" Al amanecer, se volvió hacia el sol y se encontró a sí mismo.

Abu 'Ali Ibn Hûd era amigo del médico *Afif Imrân*, del jeque *Sa'îd Al-Magrebî* y de otros eruditos. Cuando murió, el Kâdî Badr Al-dîn b. Gamâ'a fue el único queleyó sobre sus restos durante el entierro. Abu 'Ali Ibn Hûd fue enterrado en el declive del monte Kâsyûn (Damasco) en el año 697 de la Hégira (año 1297-1298).

El jeque Salâh Al-dîn Al-Safadî (1300-1363) relata lo siguiente acerca de él:

> Una vez, su discípulo Sa'îd le pidió que le mostrara al Creador del día; en respuesta, Ibn Hûd tomó a su discípulo de la mano, subió al tejado de una casa y permaneció medio día contemplando el sol. Ibn Hûd solía caminar hasta la mezquita con una mirada fija, como si estuviera distraído, y con un dedo levantado, como suele ser levantado en la confesión. A menudo se le colocaban brasas ardientes en su mano abierta y la cerraba por mera distracción, recuperando sus sentidos sólo cuando el carbón empezaba a arder, para entonces arrojar las brasas. La gente tenía la costumbre de cavar hoyos en su camino. Estaba tan abstraído y distraído que no se daba cuenta de los hoyos, por lo que caía en estos pozos.

Hasta aquí hemos relacionado el estudio de Ignaz Goldziher. Sin embargo, debemos tener en cuenta que la

biografía utilizada por Goldziher, la cual se encuentra en el escrito *Fawat Al-wafayat* (cuyo autor es Kutubi), está más detallada y precisa en la obra de Al- Safadi llamada *Al-Wafi bi-l-wafayat.*

Según Al-Dababi, citado por Safadi, el gran jeque ascético Abu 'Ali b. Hud Al-Mursi (de Murcia) fue una de las figuras prominentes del sufismo que se unió al monismo (*tariqat Al-wahda*), es decir: *wahdat Al-wugud*[292], "la unidad del ser." Una vez, Ibn Hud se fue en un viaje dejando el corazón y el hogar, y finalmente se unió al famoso filosofo sufí 'Abd Al-Haqq b. Sab'in. La fuente continúa afirmando que Ibn Hud se ocupó de la medicina y de la filosofía (*Al-tibb wa-l-hikma*), además de escribir poemas ascéticos sufíes (*zuhdiyyat Al-sufiyya*). Así, se dice que Ibn Hud mezcló la filosofía con el sufismo. Naturalmente, como compañero de Ibn Sab'in, Ibn Hud combinaría la meditación sufí con la sabiduría de los filósofos.

Ibn Hud era venerable, respetable y versátil; atrajo a muchos estudiantes y a una gran clientela; llevaba una gorra de fieltro y una capa de piel; además, tendía a estar profundamente inmerso en la contemplación, evitando el placer, y constantemente estaba deprimido y alejado de la humanidad[293].

---

[292] Otros escritos: wahdat Al-wuyud. Cfr. **KRAEMER, Joel L.** (1992) The Andalusian Mystic Ibn Hud and the Conversion of the Jews. En: Israel Oriental Studies, Vol. 12, pp. 59-73. Citada por **URVOY, Dominique** (2008) ¿En qué medida se vio influido el pensamiento de Ramon Llull por su relación con el islam? En: Quaderns de la Mediterrania. Ramon Llull and Islam, the Beginning of Dialogue, pp. 295-302. Cita en p. 301.

[293] **KRAEMER, Joek L.** (1992) The Andalusian Mystyk Ibn Hud and the Conversion of the Jews. En: Israel Oriental Studies, Vol. 12, pp. 59-73.

8. El granero solitario en Europa.

“El estudio y la comparación de diferentes sociedades y culturas no sólo amplían nuestros conocimientos científicos, sino que contribuyen a fomentar un mejor espíritu de comprensión y tolerancia, para lo cual hoy existe una gran necesidad”. Estas palabras fueron expresadas por nuestro buen amigo Johnny de Meulemeester (1946-2009), profesor de arqueología en la Universidad de Gent, quien por muchos años se dedicó a la investigación en el Valle de Ricote. Él nos expresó su deseo de vivir en el Valle de Ricote después de su jubilación, por lo que estaba interesado en comprar una propiedad en dicho lugar.



Professor Johnny de Meulemeester en Blanca, 2003

Sin embargo, una muerte temprana truncó los deseos de este genial profesor; pero su memoria siempre permanecerá tanto en nuestros corazones como en los corazones de innumerables estudiantes. Este profesor dirigió muchos estudios del lugar *Cabezo de la Cobertura*, situado en el Valle de Ricote, y en su memoria dedicaremos algunas páginas de su investigación, la cual fue realizada durante muchos años y junto a otros eminentes investigadores[294].

---

[294] **DE MEULEMEESTER, J., AMIGUES, F. y MATTHYS, A.** (1993) Un grenier fortifié murcien hispano-musulman et mudejare. *Boletín de Arqueología Medieval*, 7: pp. 129-134.

DE MEULEMEESTER, J. y MATTHYS, A. (1995) Un grenier collectif fortifié hispano-musulman? Le Cabezo de la Cobertera (Vallée du Río Segura / Murcie). Bilan provisoire d'une approche ethnoarchéologique. En: A. Bazzanna y M.-C. Delaigue (eds.), *Ethnoarchéologie mediterranéenne*: pp. 181-196. Casa de Velázquez, Madrid.

DE MEULEMEESTER Johnny, AMIGUES François & MATTHYS André (1995) Un grenier fortifié murcien hispano musulman et mudéjare, *Boletín de Arqueología medieval 7*, 1993 (1995), pp. 129-134.

MEULEMEESTER, J. DE (1998): «Même problème, même solution: quelques réflexions autour d'un grenier fortifié», en L. Feller, P: Mane, F. Piponnier (eds.), *Le village médiéval etson environnement. Études offertes à Jean-Marie Pesez*, París, pp. 97-112.

DE MEULEMEESTER Johnny & MATTHYS André (1998) The conservation of grain and the fortified granaries from the Maghreb to central Europe. En: *Ruralia II (Spa 1997), PamátkyArcheologické - supplementum 11*, Praha, pp. 161-171.

MEULEMEESTER, J. DE (2005): «Granaries and irrigation: archaeological and ethnological investigations in the Iberian peninsula and Morocco», *Antiquity*, 79-305, pp. 609-615.

AMIGUES François, DE MEULEMEESTER Johnny & MATTHYS André. (1992) 2da Campaña de excavaciones arqueológicas en el Cabezo de la Cobertera (Abáran-Blanca). Campaña del 25 de octubre al 5 de noviembre de 1989. En: *Memorias de Arqueología 1989, Primeras Jornadas de Arqueología Regional,*

El resumen que sigue a continuación pertenece a uno de los dos artículos que el profesor escribió cuando participó en nuestro congreso del Valle de Ricote[295].

«Por un lado, las excavaciones del granero fortificado musulmán del siglo XIII de *El Cabezo de la Cobertura* formaron un punto de partida para esta investigación, y para un análisis etno-arqueológico de los antiguos sistemas bereberes para la conservación a largo plazo del grano. Por otra parte, también hizo posible estudiar sistemas análogos en el mundo cristiano.

Murcia 21-24 Marzo 1990, Colección de Memorias arqueológicas, n° 4, Murcia, 495-509.

AMIGUES, F., DE MEULEMEESTER, J. y MATTHYS, A. (1998) Un grenier fortifié almohade dans la région de Murcie: Le *Cabezo de la Cobertera* (Abarán-Blanca). En: A. Rousselle y M.C. Marandet (comps.), *Le paysage rural et ses acteurs*, Perpinyà, Presses Universitaires de Perpignan.

AMIGUES François, DE MEULEMEESTER Johnny & MATTHYS André (1996) 3ra Campaña de excavaciones arqueológicas en el cerro de la Cobertera (Abáran-Blanca, Murcia). En: *Memorias de Arqueología 1990,* Colección de Memorias arqueológicas, n° 5, Murcia, 597-604.

DE MEULEMEESTER Johnny & MATTHYS André (1992) Un grenier fortifié murcien hispano-musulman et mudégar, Medieval Europe 1992, Rural Settlement. Preprinted Papers Volumen 8, 113-118.

AMIGUES, F., DE MEULEMEESTER, J. y MATTHYS, A. (1999) Archéologie d'un grenier collectif fortifié hispano-musulman: le Cabezo de la Cobertera (Vallée du Río Segura / Murcie). En: *Castrum*, 5: *Archéologie des espaces agraires méditerranéens au Moyen Âge*, 347-359. Madrid, Casa de Velázquez.

[295] **MEULEMEESTER, Johnny de** (2003) The Cabezo de la Cobertura (Valle de Ricote, Murcia) and the fortified granaries from the Maghreb to central Europe. En: II Congreso turísticocultural Valle de Ricote. "Despierta tus sentidos". Murcia: Mancomunidad de Municipios Valle de Ricote, pp. 41-56.



**De izquierda a derecha:
Prof. Dr. Johnny de Meulemeester, Philppe Minot y
Prof. Dr. Morgan de Dapper**

En cuanto al *Cabezo de la Cobertura*, es en el *agadir* que estamos más interesados. Esta es una estructura más o menos espaciosa donde los bereberes almacenaban sus cultivos y otras pertenencias importantes. La necesidad de construir graneros se debía principalmente al clima. En las regiones semi-secas situadas al borde del Sahara era muy irregular la recolección de cereales cultivados en tierra firme o regados sólo por pequeños arroyos temporales.

En los buenos años, los cultivos podían ser abundantes; pero a menudo la cosecha era pobre o incluso inexistente. Por lo tanto las personas se veían obligadas a almacenar, anticipándose a los períodos de hambruna. Esta previsión

constituye la base de la construcción de los graneros. Además de las razones climáticas, también está la continua amenaza de saqueo por parte de los vecinos, quienes estaban en busca de alimento durante los períodos de mala cosecha.



Granero fortificado musulmán del Cabezo de la Cobertura



Granero fortificado musulmán del Cabeza de la Cobertura

El grano tenía que ser defendido. El gobierno central, el *makhzen,* era el peor enemigo de estos graneros fortificados y del espíritu de libertad que éstos representaban entre los beréberes. Una tribu solo era sometida después de la destrucción de su granero, símbolo de su independencia económica y política, su cohesión, a menudo, era un receso defensivo muy eficiente.

El agadir del sur de Marruecos.

El agadir del sur de Marruecos constituye una institución establecida por la tribu o por el clan donde cada cabeza de familia tenía la llave de una célula individual. Las celdas de almacenamiento y sus dependencias estaban custodiadas por el portero, que controlaba el ir y venir de los usuarios del granero y prohibía la entrada a extraños.

La palabra "*agadi*r" presumiblemente viene del fenicio "*gadir*", que significa "pared". Con frecuencia, el granero también era una fortaleza que incluía torres de vigilancia y estaba situado en lugares inaccesibles. Los agadirs tienen un callejón central estrecho, limitado por los almacenes del grano (los cuales tienen las mismas dimensiones), y poseen un techo plano y hecho de tierra. Para alcanzar los víveres que están en los pisos más altos, se usaban como escalones las losas sobresalientes que están fijadas en las paredes de cada uno de los niveles. A veces, los troncos de árbol que tienen cortes escalonados hacían posible la llegada a las celdas del piso superior. Cada almacén tenía sólo una puerta de madera -que se abre hacia adentro- y, con excepción de unos pocos orificios para ventilación, no poseía aperturas en las paredes de las celdas.

Las dependencias varían en número e importancia: además de la cabina del portero, podía haber un molino, una herrería, un establo, una sala de reuniones, o incluso una pequeña mezquita. Un *agadir* importante siempre tiene una o más cisternas. El muro cortina, con su pasarela, podía ser fortificado con unas cuantas torres de vigilancia. Asimismo, una entrada a través de la pared, en zigzag o fortificada, daba acceso al granero. El terreno elegido se divide en parcelas iguales y los pisos están dibujados por lote. Una sola familia podía llegar a tener más de una celda, construida por ellos mismos; dichas celdas debían ser cuidadas y mantenidas en buen estado, ya que su deterioro perjudicaba los intereses en las celdas vecinas.

Igualmente, la comunidad construía y atendían, con tareas compartidas, las partes comunales del granero. Los propietarios elegían a un guardia (o portero) para que estuviera de forma permanente en el granero, y debían cuidar de su subsistencia.

El *agadir* es tan sagrado como la tumba de un santo o una mezquita. En el granero no se cometían malas acciones: ni robos, ni mentiras, ni adulterio o asesinato: el granero era inviolable y constituía un asilo. Esta naturaleza sagrada del granero podría provenir de diferentes fuentes; por ejemplo, podría provenir de la protección morabita que a menudo se le promete al granero; pero, por otro lado, es muy probable que los orígenes de esta creencia sean más antiguos que el propio islam. El grano es sagrado por sí mismo, porque es la fuente de la vida; así pues, es aceptable que el mismo el grano almacenado sea el que preste su poder mágico y dé la sagrada inviolabilidad al granero. Ciertamente, en el interior del granero se concluían los contratos, esto con el fin de darles esta protección sagrada.



Estructuras de la planta del granero de Cabezo de la Cobertura (Cortesía de http://carrahila.blogspot.com.es/)

El origen del granero común permanece oscuro, siendo desconocidos el tiempo y lugar de su aparición; sólo

África del Norte da testimonio de su existencia. La organización y funcionamiento del *agadir* se basan en el derecho tradicional. Las cartas más antiguas que se conocen datan del siglo XVI / XVII y están escritas en árabe. Las excavaciones en *el Cabezo de la Cobertura* española cambian el cuadro cronológico y ponen de nuevo la cronología en al menos tres siglos. Actualmente, el granero común podría parecer una típica institución bereber, pero, como veremos, otras regiones muestran tradiciones similares.



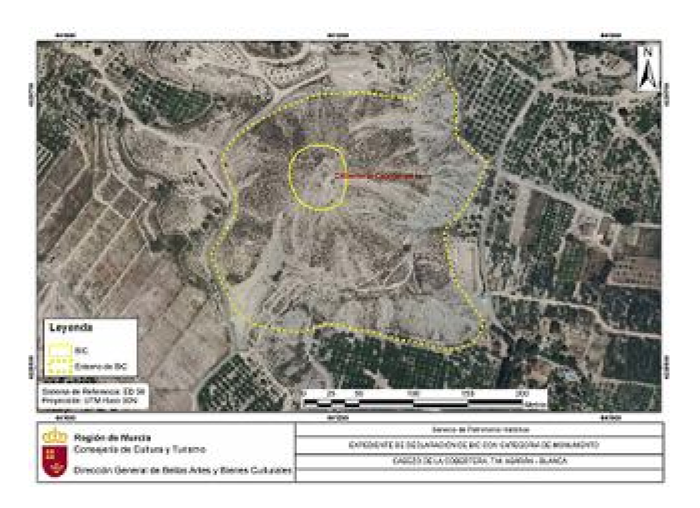
Cabezo de la Cobertura
(Cortesía de http://carrahila.blogspot.com.es/)Cabezo de la

El Cabezo de la Cobertura y su agadir

Desde nuestro punto de vista, *el Cabezo de la Cobertura* que está ubicado cerca de Darrax[296] forma un montículo aislado en el centro del valle del río Segura, el cual atraviesa la región autónoma de Murcia en el sureste de España.

---

[296] **LÓPEZ MORENO, Jesús Joaquín** (2003) "El granero fortificado islámico de Andarraix: un posible reclamo turístico y cultural para el Valle de Ricote". En: *II Congreso Turístico Cultural del Valle de Ricote. Blanca, 14, 15 y16 Nov. 2003*, Abarán (Murcia), pp. 63-74.
LÓPEZ MORENO, Jesús Joaquín (2005) Poblamiento bereber en la zona norte del Valle de Ricote. Las alquerías andalusíes de Abarán y Darrax. En: *III Congreso Turístico Cultural del Valle de Ricote. Ojós, 25 y 26 de Nov. 2005*, Ojós (Murcia), pp. 355-389.
LÓPEZ MORENO, Jesús Joaquín (2010) La alqueria andalusí de Al Darrax: un despoblado entre Abarán y Blanca (Valle de Ricote). En: Actas I Jornadas de Investigación y Divulgación sobre Abarán. Abarán, 30 abril / 7 mayo, 2010. Asociación Cultural "La Carrahila"; Murcia.
MOLINA RUIZ, José; TUDELA SERRANO, María Luz; GUILLÉN SERRANO, Virginia (2014) Potenciación del patrimonio natural, cultural y paisajístico con el diseño de itinerarios turísticos. En: Cuadernos de Turismo, Nº 34, pp. 189-211.
CALVO GARCÍA-TORNEL, F. & LÓPEZ BERMÚDEZ, F. (2014) Valle de Ricote, escenario en donde se funden las historias geológica, geomorfológica y humana. En: Murgetana, Nº 131, Año LXV, pp. 35-47.
WESTERVELD, Govert (2002) Blanca, "el Ricote" de Don Quijote. Expulsión y regreso de los moriscos del último enclave islámico más grande de España. Años 1613-1654, p. 6. (www.bubok.es).
WESTERVELD, Govert (2007) Miguel de Cervantes Saavedra, Ana Félix y el morisco Ricote del Valle de Ricote en "Don Quijote" del año 1615. (capítulos 54, 55, 63, 64 y 65), p. 134. (www.bubok.es).



Situación de El Cabezo de la Cobertura
(Cortesía de http://carrahila.blogspot.com.es/)

Las estructuras excavadas en la cima de la colina sólo pueden ser explicadas como los almacenes de un granero fortificado de tradición bereber; éste se remonta al siglo XIII, período inmediatamente anterior a la conquista cristiana.

La meseta del *Cabezo* -de unos 30m de alto por 40m de ancho- domina el arroyo en 100m. Debido a sus pendientes pronuncias y a su topografía, sólo es posible subir al sitio por el lado noroeste, ya que las otras laderas son demasiado empinadas. La disposición del sitio incluye unas 30 estructuras que ocupan la totalidad de la meseta; quedando lugar en el centro para un área abierta, una cisterna y un oratorio. La circulación dentro del granero es posible gracias a algunos caminos que tienen entre 60 a 100 cm de ancho. En general, los edificios son de forma rectangular (4 a 5m x 1.50 a 2m). Se pueden distinguir dos tipos de edificios: un primer grupo tiene un cuarto de estar en la parte delantera de la celda y una caja de

almacenamiento en la parte posterior, estos compartimentos están separados entre sí por una pequeña piedra colocada verticalmente, que constituye la cuarta pared del receptáculo (grano). Una pequeña puerta de madera (máx. 60cm) daba acceso al interior, y a menudo un jarro grande y una chimenea eran colocados al lado de la puerta. Un segundo grupo no tiene caja de almacenamiento, chimenea o jarro (instalaciones del cuarto de estar); tal vez este tipo de construcción fue utilizada para mantener a los animales.



Cima de *El Cabezo de la Cobertera*
(Cortesía de http://carrahila.blogspot.com.es/)



Cerámica de *El Cabezo de la Cobertera*
(Courtesy of http://carrahila.blogspot.com.es/)

El refugio en la España Islámica.

A excepción de *El Cabezo de la Cobertera*, el sistema *agadir* no ha sido reconocido en la arqueología de la España islámica, donde el castral *albacar* -una especie de gran muralla exterior- es considerado como la típica área de refugio rural. Tanto los castillos como los estudios de sitios rurales indican que algunas estructuras pudieron haber funcionado como almacenes colectivos; por ejemplo en Uxò, Monte Marinet, la Magdalena, Silla y Montroy.

Conclusión

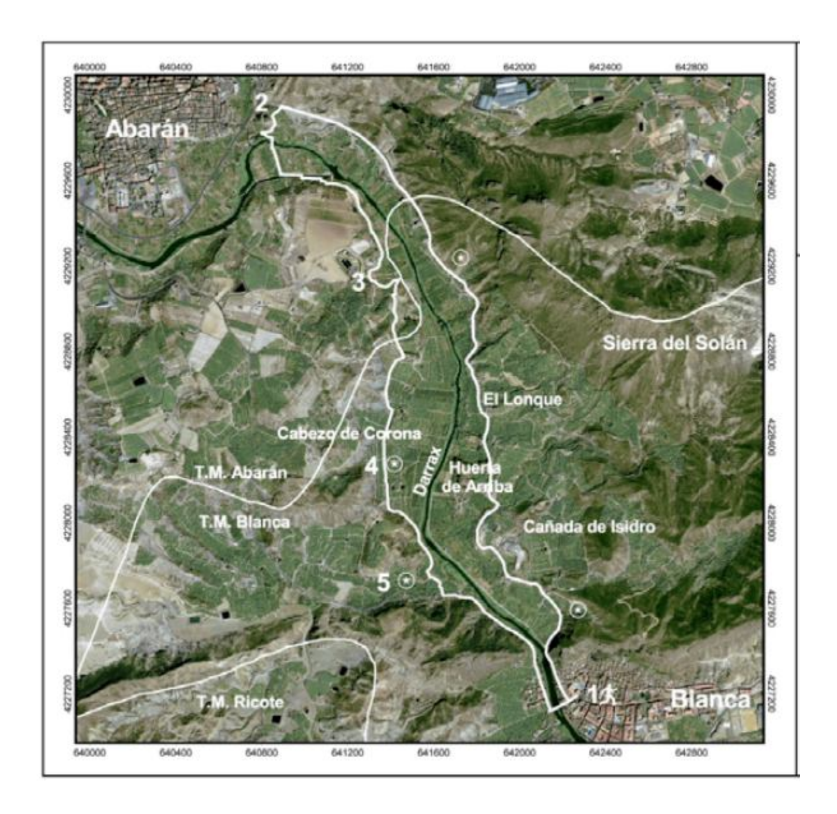
En *El Cabezo de la Cobertera* tenemos una comunidad rural que, en ausencia de un sistema de refugio establecido por el Estado, organizó su propia protección. Recordemos que el *agadir* nació de "la coincidencia de cierta economía rural con el temor de la guerra", y que el momento de inseguridad que caracteriza al periodo almohade probablemente empujó a los musulmanes de la *huerta* ricoteña a construir el granero común fortificado de *El Cabezo de la Cobertera.*

El análisis etno-arqueológico de los sistemas de almacenamiento en el norte de África muestra que el sitio de *El Cabezo* debe ser considerado como un tipo de *agadir* y como un sitio que corresponde a los patrones normales de asentamiento rural del Valle de Ricote: campos cultivados y regados por una hilera de *acequias* o zanjas de agua, construidos y mantenidos por los habitantes de una serie de *alquerías* o aldeas situadas en los bordes del *regadío* (o parcelas irrigadas), situados a lo largo de la corriente misma, pero dominados, y sobre todo controlados, por los castillos que protegían el paso a través del valle, siendo especial el uso de presas para desviar y suministrar agua al sistema hidráulico..»



Granero musulmán Fortificado de *El Cabezo de la Cobertera*

Por ser un lugar sagrado, el granero tenía un guardia y a los enemigos no se les permitían entrar. En el siglo XVI se observa el mismo fenómeno en la iglesia católica de Blanca. Si alguien se metía en problemas con la ley, ingresaba rápidamente a la iglesia; estando allí, los soldados no podían sacarlo porque la iglesia era un lugar sagrado. Actualmente el sitio de "el granero fortificado" se encuentra muy deteriorado. Además, el sitio no tiene ninguna protección, ni cerca ni recinto, aunque es difícil acceder al lugar debido al terreno. Este granero se encuentra en la localidad de Abarán, en la provincia de Murcia, y tiene un tamaño total de 1.575 m^2. La vía de acceso al granero es desde la carretera que conecta a las villas de Blanca y Abarán.



Situación de *El Cabezo de Corona*
(Cortesía de José Molina Ruiz)

9. El nombre actual Darrax.

El nombre Aldarache

En primer lugar, es necesario aclarar el nombre de Aldarache (el cual se pensaba, antes del 2002, que era Monteagudo).

En el año 2000, el profesor Juan Torres Fontes (1919-2013) proporcionó un documento con fecha del 1244 donde se encuentra la primera referencia al pueblo de Abarán. El documento también se refiere a la granja Aldarache y a su pequeño castillo[297]:

> (...) el castillo de Aldarache con su villa e Favarel, que es allende el rio, es contra Sieza, por heredat, con montes e con fuentes e con pastos (...)

Según Torres Fontes, Aldarache fue el pueblo de Monteagudo que en diferentes documentos es llamado como Alharache, Alabrache y Larache. Sin embargo, *andarraya*, palabra antigua para el juego de damas en España, deriva de la palabra marroquí *attarracha*[298] con

---

[297] **AYALA MARTÍNEZ, Carlos de** (1995) Libro de Privilegios de la Orden de San Juan de Jerusalén en Castilla y León (s.s. XI-XV). Madrid, pp. 498-499.
TORRES FONTES, Juan (1995-1996) Del tratado de Alcaraz al de Almizra. De la tenencia al señorío (1243-1244) En: Miscelánea Medieval Murciana. Vol. XIX-XX, pp. 279-302. El documento se halla en la pp. 297-298.
[298] **WESTERVELD, Govert** (2003) La reina Isabel la Católica: su reflejo en la dama poderosa de Valencia, cuna del ajedrez moderno y origen del juego de damas. Generalitat Valenciana, Secretaria Autonómica de Cultura, pp. 47-48. Ésta es una edición Española

dos "r", o de *attaracha* con una "r", y "arra" cambiado por "arrach". Aquí vemos algo similar entre *Andarraix, Aldarrax* (dos palabras antiguas de la granja *Darrax)* y el nombre de *Aldarache.*

A través de un correo electrónico, estos comentarios y el documento de 1244 fueron puestos en manos del cronista de Abarán, José Molina David Templado. Este fue un descubrimiento bastante importante de Torres Fontes, ya que hasta entonces el primer documento relativo a Abarán era del año 1281.

La idea era que Aldarache pudo haber sido, en el siglo XVI, el nombre para Andarraix (1304)[299], Aldarrax (1588) y El Darrax. Hoy en día, el área se llama solamente Darrax. Está claro que Aldarrax tiene similitud con Aldarache[300]. Un año después, precisamente en abril de 2003, Luis Lisón Hernández confirmó el mismo pensamiento e incluso añadió más datos[301] cuando trata el término Darrax de 1591:

(Biblioteca of Blanca - Murcia). La edición holandesa es: **WESTERVELD, Govert** (1997) La influencia de la reina Isabel la Católica sobre la nueva dama poderosa en el origen del juego de las damas y el ajedrez moderno. Literatura española 1283-1700, pp. 70-71 (Biblioteca Regional de Murcia).

[299] **GIMÉNEZ SOLER, Andrés** (1907) Caballeros españoles en África y en España. Spaniards, p. 58.

GIMÉNEZ SOLER, Andrés (1905-1907) Caballeros españoles en África y africanos en España, Revue Hispanique, vols. 12 i 16. p. 356.

[300] **WESTERVELD, Govert** (2001) Documento en: Blanca "El Ricote de Don Quijote". Expulsión y Regreso de los Moriscos del Último Enclave Islámico más grande de España. Blanca, pp. 1 and 5.

[301] **LISON HERNÁNDEZ, Luis** (2002) Valle de Ricote (Murcia): Encomienda de la Orden de Santiago. En: V. Curso. Abarán: acercamiento a una realidad. Del 11 al 19 de abril del 2002. Centro de Estudios Abaraneros., pp. 28 – 54. Cita en p. 29.

> Nos parece que Aldarache podría ser Aldarrache o Al-Darrache, lo que le transformaría en el posterior y actual Darrax. El topónimo lo tenemos registrado en 1591, año en que Hernando Carrillo, vecino de Abarán, vende ciertas tierras “tras el castillico de Darrax"; cuyo pago se intentó regar en 1604 elevando el agua del río por medio de una noria.

Al ver que Lison no se refiere a obras anteriores, queda claro que su trabajo es independiente. En el 2005, el profesor Alfonso Carmona González tampoco hace referencia a publicaciones anteriores, por lo tanto su trabajo también es independiente. El famoso árabe afirma[302]:

> El topónimo *Aldarache* corresponde sin duda a la actual partida de Darrax, al norte de Blanca (en otro documento es llamado *Andaraix*[303]), aunque ignoro si ha habido allí alguna vez un castillo. Su étimo más probable es *Al-darrag,* “el cardador”.

El origen del nombre de Darrax.

Una vez establecido el área Aldarache en la literatura, otro problema a resolver es el origen del nombre de Darrax. Para eso tenemos que consultar, otra vez, la investigación de López Moreno.

---

[302] **CARMONA GONZÁLEZ, Alfonso** (2005) El Valle de Ricote en época andalusí. III Congreso Turístico Cultural del Valle de Ricote “Despierta tus Sentidos”. Ojos, 25 y 26 de Noviembre, pp. 129-142. Cita en p. 139.

[303] **ALONSO VILLA, Miguel Ángel** (1991-1995) Gran Enciclopedia de la Región de Murcia, s.v. “Blanca”.

Según el estudio de López Moreno[304], el nombre de Darrax se refiere a una fracción de la tribu beréber Sninhāŷa, el Banu Darrāŷ (pronunciación / Darraj /), y aparece como tal en el Ŷamhara de Ibn Hazm (siglo XI). Como ejemplo de su asentamiento en Al-Andalus, Ahmad Al Rāzi (X siglo) se refiere a la existencia de una "calzada de los Banu Darrāŷ" en la actual provincia de Castellón. El poeta hispano-íslamico Ibn Darrāŷ Al-Qastalli (*Cazalilla*, 958 - *Denia*, 1030) pertenecía a ella y estaba al servicio de *Al-Mansur.*

En su evolución fonética, se puede apreciar de diferentes maneras que el Ŷin fue transcripto a la posición final por la "ch" y se le agregó la vocal de apoyo "e" en el documento de 1244, evolucionando, en las otras palabras, a "x". En el período morisco, desapareció el artículo determinado árabe. Está claro que el guión de "Aldarache" carece de una "r"; además, la "n" de Andarraix es equivalente a la "l" del artículo determinado, y la "i" podría ser un error de escritura o una equivocación de los copistas (Al-Darrāŷ> Aldar (r) ache> Aldarrax> Darrax).

Debemos destacar la forma árabe del nombre de esta tribu (de las palabras *dār raŷ* = "*casa de placer*"). Es posible que ciertos nombres árabes se encuentren entre los beréberes, tal y como lo indica Pierre Guichard al referirse a Darrāŷ. Como ya se ha dicho, el asentamiento beréber en esta finca se ve confirmado por las características que se

---

[304] **LÓPEZ MORENO, Jesús Joaquín** (2005) Poblamiento beréber en la zona norte del Valle de Ricote: Las alquerías andalusíes de Abarán y Darrax. En: Tercer Congreso Turístico Cultural del Valle de Ricote "Despierta tus Sentidos". Ojós, 25 y 26 de Noviembre de 2005. Edición Consorcio Turístico "Mancomunidad Valle de Ricote", pp. 355-389. Citas en pp. 374-376.

dan en el granero fortificado, excavado sistemáticamente en la colina de "La Cobertera".

Hasta aquí el artículo de López Moreno, y a estas explicaciones se les puede añadir la forma de escribir del poeta Ibn-Darrāğ Al-Qasṭallī. Fueron encontradas las siguientes palabras:

Ibn-Darrāğ Al-Qasṭallī
Ibn Darray
Ibn Darrādj Al-Ḳasṭallī
Ibn Darrāg
Ibn Darrāj
Ibn Darrāŷ

El lugar de nacimiento de Ibn Sab'in.

El siguiente problema a resolver es el lugar de nacimiento de Ibn Sab'in. El hecho de que los biógrafos de Ibn Sab'in indiquen que el Valle de Ricote, y no Ricote, es el lugar de nacimiento de este sufí podría implicar que esta santa persona nació en otro pueblo o alquería. En aquellos tiempos, Al-Darrax era una alquería santa (como hemos visto en páginas anteriores).

Sin embargo, ¿habrá escrito sobre esta posibilidad? Pensando de esta manera, nos hemos topado (después de mucha investigación) con un artículo inédito de Jesús Joaquín López Moreno[305], el cual fue escrito en el año

[305] **LÓPEZ MORENO, Jesús Joaquín** (2004) Ibn Al-Dara Ibn Sab'in. Máxima expresión de la Cultura Valricotí. (Inédito).

2004. En este artículo, López afirma que Esteban Lator[306] nombra a Ibn Sab'in de la siguiente manera:

Muhyi Al-din Abu Muhammad Abd Al-Haqq b. Ibrahim b. Muhammad b. Nasr b. Muhammad Al-Mursi Al-Riquti Al-Isbili Al-Sufi Qutb Al-din b. Al-Dara b. Sab'in.

La semejanza entre los nombres de "Al-Dara" y "Al-Darache" (como aparece en 1244, refiriéndose a la granja islámica Andarraix (Darrax)[307]) no dejó ninguna duda. La especificidad geográfica de Murcia y de Ricote lo demuestra, y más aún cuando en épocas de estabilidad política la tierra de Darrax era un *qarya* islámico del *hisn* de Ricote. A su vez, el *hisn* de Ricote era el distrito *madina* de Murcia, capital del *Kura de Tudmir*.

Gracias a Esteban Lator pudimos saber el significado que el autor árabe Al-Maqqari (1578-1632) dio a la palabra "dara" cuando se refirió a Ibn Sab'in. Este significado no era otro que el círculo que igualaba "dara" a "Sab'in" (= 70) en la notación *rumi*[308]. Este mismo método (círculo

---

[306] **LATOR, Stefan** (1944) **Ibn Sab'in de Murcia y su Budd Al 'tarif. En:** Al-Andalus, 1944-2, pp. 371-417. Cita en p. 373.

[307] **LÓPEZ MORENO, Jesús Joaquín** (2003) "El granero fortificado islámico de Andarraix: un posible reclamo turístico y cultural para el Valle de Ricote", *II Congreso Turístico Cultural del Valle de Ricote. Blanca, 14, 15 y16 Nov. 2003*, Abarán (Murcia), pp. 63-74.

[308] El uso de estas figuras en la Península está documentado a finales del siglo XII. Sobre el origen, la identificación y otra información sobre dichas cifras ver:

GONZÁLEZ PALENCIA, A. (1930) *Los mozárabes de Toledo de los siglos XII y XIII*, vol. IV, Madrid, especialmente p. 48.

LABARTA, A. and BARCELÓ, C. (1988) *Números y cifras en los documentos arábigohispanos*, Córdoba, Universidad.

igual a setenta) fue utilizado por Georges S. Colin[309] cuando habló de los 27 símbolos numéricos del valor absoluto, los cuales se llamaban *rumies*. Por otro lado, José A. Sánchez Pérez recogió 50 figuras de *rumi* en un manuscrito de El Escorial[310].

Según lo observado por Al-Maqqari, el apodo "Ibn Sab'in" es equivalente a "Ibn Al-Dara", y este último significaría "Hijo del Círculo"; esto nos hace recordar el círculo que remonta la cima del Cerro de la Cobertera en el horizonte.

MARTÍNEZ RUIZ, J. (1991) Catorce recibos bilingües (árabe-español) de impuesto de farda en el Archivo de la Alhambra (1511-1564) En: *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá*, Granada, Universidad, vol. I, pp. 599-618.
SERGHINI MOHAMED (1985) L'expose critique de la pensée Musulmane a travers Ibn Sab'in. These presentée pour l'obtention du doctorat D'Etat es-Lettres. Université de Paris IV. Faculté des Lettres et des Sciences humaines. Sorbonne. 3 Volumes. En: Vol. I, p. 16.
[309] **COLIN, G. S.** (1933) De l'origine grecque des 'chiffres de Fès' et de nos 'chiffres arabes'. En: *Journal Asiatique* 222, pp. 193-215.
[310] **LATOR, Stefan** (1944) Ibn Sab'in de Murcia y su Budd Al 'tarif. En**:** Al-Andalus, 1944-2, pp. 371-417. Cita en p. 373.
Ver también el artículo de **SÁNCHEZ PÉREZ, José A.** (1935) Sobre las cifras rumīes. En: *Al-Andalus*, III, pp. 97-125, donde, aparte de apreciar la equivalencia del círculo = setenta, él nos informa, citando a Colin, que estos signos particulares (los cuales tienen valor absoluto) son de descendencia Griega. Estos símbolos se trasladaron posteriormente a Egipto, luego a la España musulmana y a Marruecos. Además, se afirma que, desde la España musulmana, se encuentra en los documentos mozarábicos (desde Toledo) publicados por González Palencia a finales del siglo décimo segundo. Otra indicación es el guión al que Ibn Sab'in († 1269) le dio su nombre.
AHMED MOHAMMED AL-MAQQARI (1855) *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne* (1855-1861, 2 vols. In Arabic), Vol. I. p. 591, 1. 2. (Ibidem, 97-99)

La parte superior podría ser más destacada si las paredes restantes del granero fortificado todavía estuvieran intactas. Sin embargo, estas paredes se desmoronaron gradualmente, hasta el punto en que la forma de sus ruinas se parece a una corona, a la vista de un transeúnte, por lo que el nombre "La Corona" fue dado a esta parcela de Abarán.

El nombre "Al-Dara" también fue dado a la alquería islámica que estaba ubicada cerca de la forma redondeada de la parte superior del Cerro de la Cobertera. Fue allí donde la gente estableció su pequeña fortificación. En años posteriores se agregaron los nombres "Al-Darache", "Andarraix", "Aldarrax" y "Darrax".

Es posible deducir que el gran erudito musulmán murciano vino del Darrax islámico; esto tras resumir los siguientes puntos:

- La semejanza de las formas "Al-Darache" y "Al-Dara"
- La comparación entre el significado de "Círculo" y la redondez de la parte superior de Cobertera
- La equivalencia del apodo "Ibn Al-Dara" / "Ibn Sab'in"
- El lugar de nacimiento en el Valle de Ricote

Hasta aquí se revelan los puntos más importantes de la hipótesis de Jesús Joaquín López Moreno[311].

---

[311] Sobre los números rumi, además de los trabajos citados, ver:
LEVI DELIA VIDA, G. (1934) Appunti e quesiti di storia letteraria araba. En: *Rivista degli Studi Orientali* 14, pp. 281-283.
REY, Abel (1935) À propos de l'oigine grecque des «chiffres de Fès» et de nos «chiffres arabes». En: Revue des Études Grecques, tome 48, fascile 228, Octubre-décembre, pp. 525-539.

Para escribir su nombre, Ibn Sab'in usó el número "Ibn 0". Es de allí de donde viene su apodo de Ibn Dara[312]. Según el *rumi*, los números "0" significan setenta. Con respecto a esto, Colin afirma lo siguiente[313]:

> Incluso el uso del número griego en la España árabe del siglo XIII nos ayuda a entender el detalle de la biografía del curioso teosufí hispano Ibn Sab'in (d. 1269). Literalmente, el nombre Ibn Sab'in significa "hijo de los Setenta". En su *Nafh at Tib*, Al-Makkari ha conservado la siguiente observación: Ibn Sab'in escribió su nombre como Ibn O, trazando el círculo (dara) que se parece a un cero. En uno de los métodos numéricos de los beréberes es 70. Es por eso que se hizo famoso por el nombre de *Ibn Dara*: "el hijo del círculo". Sin embargo, el pequeño círculo en cuestión es el omicrón en la serie de números griegos (como el de los "numerales de Fez") que corresponde a 70.

Por otro lado, Colins termina su artículo afirmando:

RITTER, H. (1936) Griechisch-Koptische ziffem in Arabischen manuskripten. En: *Rivista degli Studi Orientali,* 16, pp. 212-213, seguido por una nota de Levi Delia Vida.

[312] **LATOR, Stefan** (1944) Ibn Sab'in de Murcia y su Budd Al 'tarif. En**:** Al-Andalus, 1944-2, pp. 371-417. Cita en p. 373.

[313] **COLIN, G. S.** (1933) De l'origine grecque des 'chiffres de Fès' et de nos 'chiffres arabes'. En: *Journal Asiatique* 222, pp. 193-215. Citas en pp. 204-205.

Números Griegos

α'	1	ι'	10	ρ'	100	͵α	1000
β'	2	κ'	20	σ'	200	͵β	2000
γ'	3	λ'	30	τ'	300	͵γ	3000
δ'	4	μ'	40	υ'	400	͵δ	4000
ε'	5	ν'	50	φ'	500	͵ε	5000
ς'	6	ξ'	60	χ'	600	͵ς	6000
ζ'	7	ο'	70	ψ'	700	͵ζ	7000
η'	8	π'	80	ω'	800	͵η	8000
θ'	9	ϟ'	90	ϡ'	900	͵θ	9000

ια'	11	κα'	21	λα'	31	μα'	41	να'	51	ξα'	61	οα'	71	πα'	81	ϟα'	91
ιβ'	12	κβ'	22	λβ'	32	μβ'	42	νβ'	52	ξβ'	62	οβ'	72	πβ'	82	ϟβ'	92
ιγ'	13	κγ'	23	λγ'	33	μγ'	43	νγ'	53	ξγ'	63	ογ'	73	πγ'	83	ϟγ'	93
ιδ'	14	κδ'	24	λδ'	34	μδ'	44	νδ'	54	ξδ'	64	οδ'	74	πδ'	84	ϟδ'	94
ιε'	15	κε'	25	λε'	35	με'	45	νε'	55	ξε'	65	οε'	75	πε'	85	ϟε'	95
ις'	16	κς'	26	λς'	36	μς'	46	νς'	56	ξς'	66	ος'	76	πς'	86	ϟς'	96
ιζ'	17	κζ'	27	λζ'	37	μζ'	47	νζ'	57	ξζ'	67	οζ'	77	πζ'	87	ϟζ'	97
ιη'	18	κη'	28	λη'	38	μη'	48	νη'	58	ξη'	68	οη'	78	πη'	88	ϟη'	98
ιθ'	19	κθ'	29	λθ'	39	μθ'	49	νθ'	59	ξθ'	69	οθ'	79	πθ'	89	ϟθ'	99

> 1. Los veintisiete signos que constituyen los "numerales de Fes" son los representantes actuales de la serie alfabética-numérica griega, que data de veinticinco siglos;
> 2. Los árabes tuvieron que tomar prestadas estas cifras de la civilización helenística en Egipto (o Siria), y las introdujeron a la España musulmana, desde donde llegaron a Marruecos.

Estos números griegos vinieron de Egipto a España y fueron referidos como las letras o el registro de la escritura (*zimam*). Dozy da múltiples referencias con respecto al valor especial que la palabra *zimam* tenía en la España árabe: era un registro en el que la gente escribía sus ingresos y gastos. Algunos son cifrados *zimam*, los mismos que los funcionarios del gobierno y contadores utilizaban para los números.

Las letras *zimam* son veintisiete signos que tienen los valores numéricos desde el uno al nueve en unidades, decenas y centenas. Se supone que son de origen griego-copto y que fueron utilizados en la contabilidad del Estado[314]. El padre de Ibn Sab'in era un administrador[315] local, por lo que tal vez Ibn Sab'in aprendió contabilidad y el uso del *zimam*.

Abellah El Moussaquitaib[316] también se refiere al número setenta, pero explica el nombre Ibn Sab'in (probablemente es el único que lo ha hecho). Esto se encuentra en las

---

[314] **COLIN, G. S.** (1933) De l'origine grecque des 'chiffres de Fès' et de nos 'chiffres arabes'. In. *Journal Asiatique* 222, pp. 193-215. Cita en p. 205.
[315] **LAGERLUND, Henrik** (2011) Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500, Canada, p. 508.
[316] **EL MOUSSAOUI TAIB, Abdellah** (2014) El sufismo esotérico de Ibn Sabin, (s. VII-XIII d.C.). Dissertation, p. 32 para información completa.

epístolas Al-Nuriya (luz)[317] y Al-Ihata (el conocimiento global)[318]. En el primer caso, Ibn Sab'in se llamó a sí mismo "esclavo de Dios, el hijo de los grados de arrepentimiento del Profeta[319]" y se manifestó de esta manera: «Este es un documento en el que uno dijo la verdad y en el que apareció la verdad; Abdu-l-Haqq lo reveló [...]. Unánimemente, uno basó la fama del Creador multiplicando siete por diez[320].»

'Ali Darourge[321] indica que el círculo O = ع. El círculo (O-Al-da'ira) en Al-Qamus Al-Muhit; se dice que Al-da'ira es lo que rodea al objeto (ع). Esta letra (ع) anotó el número 70 en el recuento literal. Así, (Ibn O) = ع = número 70; es decir: "Ibn 70 Ibn Sab'in".

Jelaluddin Rumi[322] (1207-1273) fue un poeta persa, jurista, teólogo y un místico sufí que nació en Balkh (hoy día Afganistán). Estuvo en diferentes ciudades, entre ellas Bagdad, Damasco y Mece. La obra principal de Rumi es *Maṭnawiye Ma'nawi*, un poema de seis volúmenes que es considerado por algunos sufíes como "el Corán del

---

[317] **ʿABDULḤAQQ IBN SABʿIN** (1965) Risala Al-Nuriya. En: Maymuʿ Rasa 'il (manuscrito de la Librería Taymuriyya, con el número 149, emitido por «Taṣawwuf», Dar Al-kutub Al-Qawmiyya), edition 'Abd Al-Raḥman Badawi. Cairo, p. 184.
[318] **IBN SAB'IN** (1965) Risala Al-Ihata, edition of 'Abd Al-Rahman Badawi. Cairo, pp. 23-24.
[319] **EL MOUSSAOUI TAIB, Abdellah** (2014) El sufismo esotérico de Ibn Sabin, (s. VII-XIII d.C.). Dissertation, p. 32.
[320] **IBN SAB'IN** (1965) Risala Al-Ihata, edition of 'Abd Al-Rahman Badawi. Cairo, p. 474.
[321] by **'ALIE DAHROUGE** (1983) Le probleme de l'âme chez Ibn Sab'in. Étude analytique du Budd Al-'Arif. Thèse pour le Doctorat de 3ème Cycle. Université de Paris I. Panhteon-Sorbonne, p. 16.
[322] **SCHIMMEL, Annemarie** (1994) The Mystery of Numbers. Oxford University Press.

lenguaje persa". Esta obra ha sido traducida al inglés[323] y muchos la consideran una de las más grandes obras de la poesía mística. Contiene aproximadamente 27000 líneas de poesía persa. Rumi vivió en la época de Ibn Sab'in, por lo que los sufíes del Valle de Ricote pudieron haber escuchado de él.

Este filósofo peripatético y sufí se llamaba a sí mismo Ibn Dara. En este contexto, *Dara* significa un círculo, anillo, o halo alrededor de la luna; además, se dice que significa el número de cero y, de acuerdo con el *kadi* de Granada (Muhammad b. Ahmad (d.760/1358-9)), correspondía al número setenta. De igual modo, de acuerdo con algunos métodos de cálculo, *Dara* corresponde al número setenta[324].

---

[323] **NICHOLSON, Reynold Alleyne** (1925) The Mathnawí of Jalálu'ddín Rúmí. Edited from the oldest manuscripts available: with critical notes, translation, & commentary by Reynolds Alleyne Nicholson (1868-1945) Cambridge.
MUHAMMAD IBN YA'QUB AL-SIRAZI AL-FIRUZABADI (1289/1871) Al-Qamus Al-Muhit. Al-Qahira, Matba'at Al-Amira, 1289 (1871), 2nd edition, Vol. 5, p. 345.
[324] **HANIF, N.** (2002) Biographical Encyclopaedia of Sufis: Africa and Europe, p. 77.

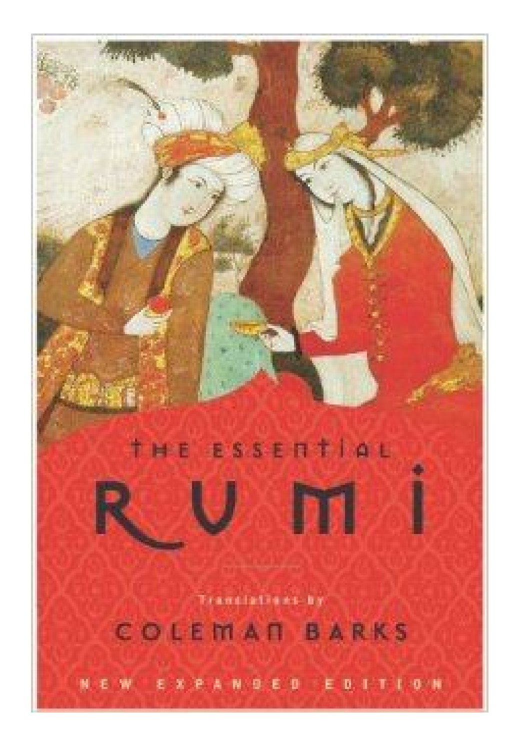


Jalal ad-Din Rumi reúne a los místicos Sufíes.

Tal y como observó el profesor Johnny de Meulemeester, el *agadir*, o granero, es tan sagrado como la tumba de un santo o una mezquita. En el granero no se cometían malas acciones: no había robos, ni trucos, ni adulterio, ni mentiras ni asesinatos: el granero era inviolable y constituía un asilo. Esta naturaleza sagrada del granero podría provenir de diferentes fuentes. Así, podría provenir de la protección de un marabout o de otros personajes religiosos[325], los cuales son los santos del islam. Sin embargo, es probable que los orígenes de esta creencia sean más antiguos que el propio islam.

---

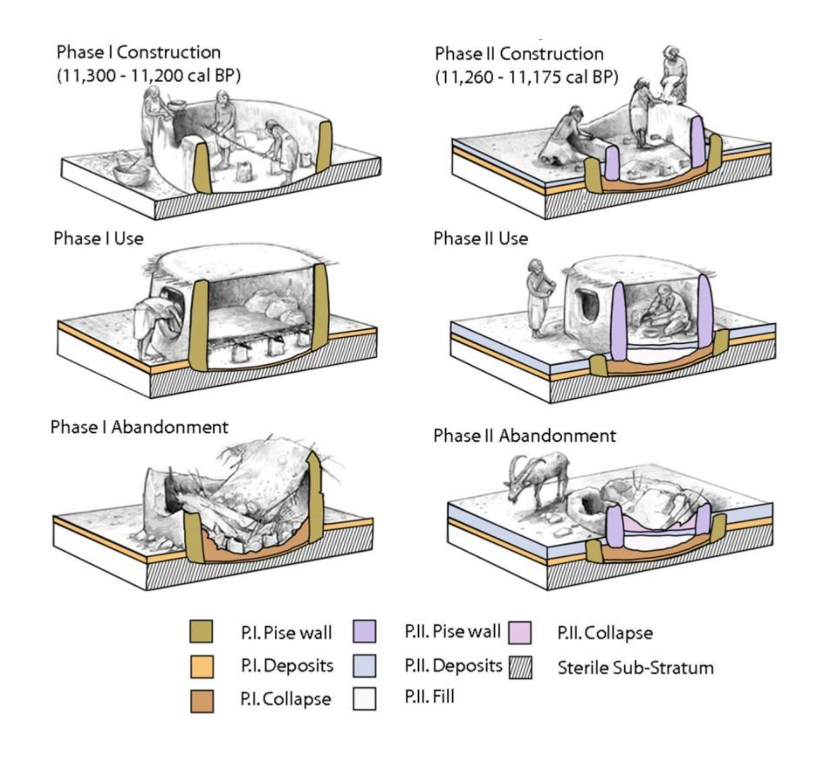
[325] **JAQUES-MEUNIER, D.** (1949) Greniers collectifs. En: Hesperis (Archives Berbères et Bulletin de L'Institut des Hautes Études Marocaines), XXXVI, 1-2, pp. 97-138, cita en p. 111.



El grano es sagrado en sí mismo, porque es la fuente de la vida. Así que es aceptable que el mismo grano almacenado sea el que prestara su poder mágico, proporcionando la sagrada inviolabilidad del granero. Ciertamente, en el interior del granero se concluían los contratos, esto con el fin de darles esta protección sagrada. Igualmente, es significativo que la mayoría de los *agadirs* fueran acomodados en una mezquita, lo que enfatiza su significado religioso[326].

---

[326] **MEULEMEESTER, Johnny de** (2003) The Cabezo de la Cobertera (Valle de Ricote, Murcia) and the Fortified Graneries From the Maghreb to Central Europe. En: II Congreso Turístico Cultural del



Historia de vida de la Estructura 4 del granero Dhra', Jordania. Esta ilustración muestra el proceso cíclico de construcción, uso y abandono durante varios cientos de años. (Ilustración de E. Carlson).

¿Dara tiene que ver con "Dhra", de la palabra *bab Al-dhra'*? Recientes excavaciones en Dhra' cerca del Mar

---

Valle de Ricote: "Despierta tus sentidos". Blanca, 14, 15, 16 de Noviembre de 2003. Compilación de ponencias / coord. por Mª Cruz Gómez Molina, José María Sánchez Ortiz de Villajos, pp. 41-56, cita en p. 45.

Muerto, en Jordania, proporcionan una fuerte evidencia de sofisticados silos construidos específicamente en un contexto de pre-domesticación[327]; este es otro punto que puede agregarse a la hipótesis de López Moreno.

La Corona es uno de los graneros sagrados que fueron construidos por las tribus indígenas beréberes. La impresionante estructura de La Corona tiene un valor espiritual significativo y está definiendo un hito de la herencia cultural de la región y de la historia religiosa. Estas fortalezas sirvieron como un símbolo de libertad y como un lugar sagrado para el pueblo bereber.

Para finalizar este capítulo, vale la pena saber que Esteban Lator[328] reprodujo el nombre completo de Ibn Sab'in como figura en el *Onomasticon arabicum* [329], excepto el nisba *Al-Marquti*, que debió ser una confusión de *Al-Riquti*. En las tarjetas de registro utilizadas por los autores del *Onomasticon* se lee una vez "de *Al-Marquti*", y en otra ocasión "de *Al-Marfuti*". El libro *Ihata* añade: *Al-'Akki*.

---

[327] **KUIJT, Ian and FINLAYSON, Bill** (2009) Evidence for Food Storage and Predomestication Granaries 11,000 Years Ago in the Jordan Valley. Editado por Ofer Bar-Yosef, Harvard University, Cambridge, MA. (10966–10970 _ PNAS _ July 7, 2009 _ vol. 106 _ no. 27)

[328] **LATOR, Stefan** (1944) Ibn Sab'in de Murcia y su Budd Al 'tarif. En**:** Al-Andalus, 1944-2, pp. 371-417. En p. 373.

[329] **CAETANI, LEONE & GABRIELI, GIUSEPPE** (1915) Onomasticon arabicum, ossia Repertorio alfabetico dei nomi di persona e di luogo contenuti nelle principali opere storiche, biografiche e geografiche, stampate e manoscritte, relative all'Islām, compilato per cura di Leone Caetani e Giuseppe Gabrieli. Casa editrice italiana, Roma, II, p. 234.

10. Wadi Riqut

Ibn Sab'in nació en una prominente familia Murciana alrededor del año 1217 en Ricote[330], un pueblo limítrofe con el Río Segura, al noroeste de Murcia. Otros historiadores expresan que Valle de Ricote es una traducción de Wadi Riqut[331]. En esta época, la región del

---

[330] **SPALLINO, Patrizia** (2002) Ibn Sab'in. Le questioni siciliane. Federico II e l'universo filosofico. Palermo, p. 33. Citado por:
AKASOY, Anna Ayse (2006) Die Sizilianischen Fragen des Ibn Sab'in Philosophie und Mystik in der späten Almohadenzeit. Ph.D. Dissertation. Philosophie im Fachbereich Sprach- und Kulturwissenschaften der Johan-Wolfgang-Goethe-Universität, Frankfurt am Main, p. 4.
SPALLINO, Patrizia (2002) Le Categorie aristoteliche nella problematica dell'unità secondo Ibn Sab'in. En: La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Filologia, storia, dottrina. Atti del Seminario nazionale di studi, Napoli-Sorrento, 29-31 ottobre 1998, a cura di Baffoni C. Edizioni dell'Orso, Alessandria, pp. 167-177.
SPALLINO, Patrizia (2007) Les questions siciliennes de Ibn Sab'in, nouvelles perspectives de recherche. En: Schede Medievali 45: pp. 95-102.
SPALLINO, Patrizia (2009) Le langage philosophique de l'empereur Frédéric II dans les Questions siciliennes de Ibn Sab'in et L'Aiguillon des disciples de Ja'aqov Anatoli. En: Le Plurilinguisme au Moyen Age. Orient-Occident. De Babel à la langue une, textes édités par Kappler C. Thiolier-Méjean S. L'Harmattan, Paris, pp. 133-145.
AKASOY, Anna Ayse (2003) Ibn Sab'in's Sicilian Questions: the Text, Its Sources, and Their Historical Context. En: Al-Qantara 29, 1: pp. 115-146.
AKASOY, Anna Ayse (2005) Las Cuestiones Sicilianas de Ibn Sab'in. Filosofía y mística en la época Almohade (resumen de la tesis doctoral). En: Aljamía, 17, pp 92-95.
AKASOY, Anna Ayse (2005) Ibn Sab'in. Die Sizilianischen Fragen. Arabisch-Deutsch. Basel.

[331] **LATOR, Stefan** (1944) Ibn Sab'in de Murcia y su Budd Al 'tarif. En**:** Al-Andalus, 1944-2, pp. 371-417. Cita en p. 379.

Valle de Ricote cubría los lugares de Fauaran (hoy Abarán), Al-Darrax, Negra, Oxos (hoy Ojós), Ricote, Oleya (hoy Ulea) y Asnete (hoy Villanueva de Segura).

Es interesante indicar las observaciones de Knysh[332], quien se refiere a "la anónima gente de Wadi Riqut" cuando compara la doctrina de Ibn Arabi con la de otros:

> Sin embargo, la doctrina de Ibn 'Arabi y sus seguidores es, en opinión de Ibn Al-Khatib, más cercana al islam que a la unidad absoluta, defendida por Abu Abdallah Al-Shudhi; Ibn Dahhaq (611/1214); Ibn Sab'in (d. 669/1270); Al-Shushtari (d. 668/1269); Ibn Mutarrif Al-Judhami Al-A'ama, el ciego (688/1289); y por la anónima "gente de Wadi Riqut."

Bajo la quinta categoría, en su famoso manuscrito Ibn Al-Khatib expone a los extremistas, seguidores de la Wahda Mutlaqa: Shudhi, Ibn Dihaq, Ibn Sab'in, Shushtari, Ibn Mutarrif, Ibn Ahla, Al-Hajj Maghribi (var.: 'Urani) y la gente de Wadi Riqut, cerca de Murcia[333].

Asimismo, Pierre Guichard afirma que los habitantes de *Wadi Riqut* se adhirieron a una doctrina mística extremista conocida como *Wahda mutlaqa.* En los orígenes de la revuelta Hudí se encuentran ciertos rasgos religiosos y violentos, lo que hace referencia al misticismo, tal vez en

---

[332] **KNYSH, Alexander** (1999) Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam. State University of New York, p. 183.
SEZGIN, Fuat (1999) Ibn Sab'in (d.c. 1269) and his Philosophical Correspondence With the Emperor Frederick II. Texts and Studies. Collected and Reprinted. (Islamic Philosophy; 80) Frankfurt am Main.
[333] **MASSIGNON, L.** (1982) The Passion of Al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam. 4 Vols. Translated from the French by H. Mason, Princeton: Princeton University Press, Vol. II, p. 331.
MASSIGNON, Louis (1975) La Passion de Hosayn b. Mansour Hallaj: martyr mystique de l'Islam exécuté à Baghdad le 26 mars 922: 4 vols., New ed., Bibliothèque des Idées, Paris, Gallimard.

un contexto popular. Los profetas habían anunciado la aparición de Ibn Hud, quien se presentó como si fuese un personaje providencial, diciendo: «Yo soy –anunciando a sus primeros compañeros –, el Señor del Tiempo y yo seremos quienes pronunciaremos nuevamente juba en nombre de los Abasíes[334].»

Apoyado por el astrólogo, Ibn Hud pudo presentarse como un personaje providencial. Ibn Húd[335] es descendiente de Al-mustain Ibn Húd, el cuarto Sultán de Zaragoza de la dinastía llamada Beni Húd. Según Ibnu-l-Khattíb, la causa de su revuelta fue la siguiente: en la época en que la dinastía de los almohades comenzó a mostrar signos visibles de decadencia, en el pueblo de Murcia y en otras ciudades al este de Andalucía se creía que el poder de sus gobernantes africanos iba a ser derrocado por un hombre llamado Mohammed Ibn Yúsuf; éste se levantaría en armas contra dichos gobernantes, los expulsaría del país y restauraría el imperio musulmán a su poder primigenio y a su esplendor.

Yousef Alexander Casewit[336] da más información sobre la biografía de Ibn Sab'in, afirmando que el linaje de "Ibn Sab'in se remonta hasta el profeta Mohammad a través de 'Ali Ibn Abi Talib". Casewit también se refiere a un grupo

---

[334] **GUICHARD, Pierre** (2001) Al-Andalus frente a la conquista cristiana: los Musulmanes de Valencia. Biblioteca Nueva. Universidad de Valencia, p. 169.

[335] **Ahmad Ibn Muhammad Maqqari, Ibn Al-Khatib** (1843) The History of the Mohammedan Dynasties in Spain: Tomado de Nafhu-t-tíb min ghosni-l-andalusi-r-rattíb wa táríkh lisánu-d-dín Ibni-l-khattíb, by Ahmed Ibn Mohammed Al-Makkarí. Traducido por Pascual de Gayangos. En dos Volúmes.

[336] **CASEWIT, Yousef Alexander** (2008) The Objective of Metaphysics in Ibn Sab'in's Answers to the Sicilian Questions. En: Iqbal Review (Pakistan), Vol. 49, Nº 2, pp. 1-6.

de personas del Valle de Ricote como seguidores del hermetismo:

> Musulmanes hermetistas: Entre los hermetistas sufíes encontramos Abu 'Abdallah Al-Shudhi de Sevilla; Ibn Mutarrif, el Ciego de Murcia; Muhammad Ibn Aĥla de Lorca; y Al-Ĥajj Yasin Al-Maghribi. En *La Voie et la Loi*, (pp. 279-80) Ibn Khaldun[337] señala que "un gran grupo de personas del este de España y del Valle de Ricote" eran seguidores del hermetismo.

Ibn Sab'in tiene un estilo de escritura bastante oscuro y místico. La Enciclopedia de la Filosofía Medieval describe mejor el lenguaje de Ibn Sab'in[338]:

> El lenguaje está lleno de expresiones que no son fáciles de traducir. La pasión de Ibn Sab'in por la ciencia y la magia blanca le llevó a usar oraciones extremadamente peculiares. A menudo, la lógica de sus argumentos es interrumpida por conceptos sutiles que no siempre fueron entendidos por sus contemporáneos. Para comprender plenamente la complejidad de los escritos de Ibn Sab'in, el lector se ve obligado a adquirir información no sólo de los textos clásicos de la cultura islámica, sino también de los textos fundamentales del pensamiento judío, cristiano, persa y helénico. Por un lado, las dificultades para entender el estilo de Ibn Sab'in, así como las diversas acusaciones de herejías, explican la razón por la cual las obras de Ibn Sab'in no eran muy populares entre los eruditos. Por otra parte, el objetivo de Ibn Sab'in no era escribir obras filosóficas populares, sino lo contrario.

---

[337] **IBN KHALDUN** (1991) La Voie et la Loi: ou, Le Maìtre et le juriste. Sindbad, pp. 279-280.
Véase también: **URVOY, Dominique** (1972) Une étude sociologique des mouvements religieux dans l'Espagne musulmane de la chute du califat au milieu du XIIIe siècle. En: Mélanges de la Casa de Velázquez. Tome 8, pp. 223-293. Hay un esquema de desarrollo agradable de los sufíes en la página. 79.

[338] **LAGERLUND, Henrik** (2011) Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500, Canada, p. 511.

Hay un vínculo entre el sufismo de Wadi Riqut y la dinastía hudí. La prueba es un emir llamado Badr Al-Din Hasan Ibn Hud (633-699 H/ 1236-1300 CE), nieto de Ibn Hud Al-Mutawakkil (quien era el jefe de la secta sufí de Sab'iniyya en Damasco, durante la segunda mitad del siglo XIII). En ese momento habían otros dos sufíes que pertenecían a la secta de Sab'iniyya. El primero fue el *shaykh* Al-Kashani Al-Farghani (d. 1300), discípulo de Sadr Al-Din Al-Qunawi. El segundo fue el poeta místico 'Afif Al-Din Sulayman Al-Tilimsani (1212-1291), quien conoció a Ibn Sab'in en El Cairo.

El fundador del movimiento en Damasco fue Ibn Sab'in del Wadi Riqut. Como ya se indicó anteriormente, es correcta la observación de Pierre Guichard que señala que Ibn Sab'in y el emir de Damasco parecían provenir de un contexto político-religioso específico de Murcia y de la región de Murcia. El núcleo del movimiento estaba probablemente en el Wadi Riqut, donde los sufíes de Riqut podían practicar su religión sin impedimento alguno. Teniendo en cuenta este importante vínculo, en otras páginas hemos añadido algunos detalles del sufí Hasan b. Hud.

Es probable que todo el asunto tuviese que ver con el Mesías y el Mahdi[339] prometido y esperado por los musulmanes. En este sentido es falsificada la doctrina sufí de Ibn Sab'in. Entre sus objetivos estaba la reforma social de la *umma*, la cual debía estar encabezada por un *imán* de justicia ejemplar. De esta manera, la comunidad podía

[339] **AZIZ AL-AZMEH** (2003) Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation. Central European University Press. New York, p. 81. **MARQUET, Yves** (1987) Ibn Haldun et les conjonctions de Saturne et de Jupiter. En: Studia Islamica, Nº 65, pp. 91-96. Cita en p. 94.

convertirse en una ciudad ideal, aprobada Dios, y dirigida correctamente por su líder o Mahdi[340].

Algunos discípulos consideraban al místico y filósofo Ibn Sab'in un Mahdi. Uno de sus seguidores, Yahya b. Ahmad b. Sulayman, compuso un libro titulado *Al-Wirata Mubammadya wa Al-Fusul adh-dhatya,* donde argumenta que Ibn Sab'in es el Mahdi esperado. Sulayman postula tres hechos para apoyar su tesis: Ibn Sab'in no era sólo un Qurayshite, sino también un Hashimite-Alaouite; Ibn Sab'in era un maghrebí, el autor recuerda que un famoso hadith dice *"La gente del Magreb no dejará de estar en el camino hasta la llegada de la Hora"*; finalmente, Ibn Sab'in poseía dones de clarividencia y presciencia, lo que lo acercaba a los profetas [341].

---

[340] **FIERRO BELLO, Maribel** (1999) Doctrinas y movimientos de tipo mesiánico en Al-Andalus. En: Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval: IX Semana de Estudios Medievales, Nájera, 1998. Coord. Por José Ignacio de la Iglesia Duarte, pp. 159-176. Cita en p. 171. Véase también:
FIERRO BELLO, Maribel (1994) Mahdisme et eschatologie dans Al-Andalus. En: A. Kaddouri. Madhisme. Crise et changement dans l'histoire du Maroc. Actes de la table ronde organisée à Marrakech para la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rebat du 11 au 14 Février 1993. Rabat, pp. 47-69.

[341] **FERHAT, Halima** (1994) Littérature eschatologique et espace sacré au Maroc: Le cas de Massa. En: Studia Islamica, Nº 80, pp. 47-56. Cita en p. 52.

11. Ricote, el lugar de la rebelión de Ibn Húd?

Los seis pueblos del Valle de Ricote son: Abarán, Blanca, Ojos, Ricote, Ulea y Villanueva de Segura. Ricote es el pueblo más antiguo del Valle de Ricote y, según la mayoría de los historiadores, fue el lugar de la rebelión de Ibn Húd.

Ibn Húd[342] es descendiente de Al-mustain Ibn Húd, cuarto Sultán de Zaragoza de la dinastía llamada Beni Húd. Según Ibnu-l-khattíb, la causa de su rebelión fue la siguiente: alrededor de la época en que la dinastía de los almohades comenzó a mostrar signos visibles de decadencia, en el pueblo de Murcia y en otras ciudades al este de Andalucía se creía que el poder de sus gobernantes africanos iba a ser derrocado por un hombre llamado Mohammed Ibn Yúsuf; éste se levantaría en armas contra los gobernantes, los expulsaría del país y restauraría el imperio mahometano a su poder primigenio y esplendor.

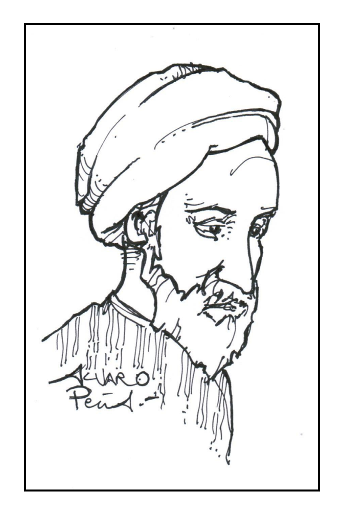
Otros autores afirman que un astrólogo[343] fue el que comunicó esta información a uno de los almohades,

---

[342] **AHMAD IBN MUHAMMAD MAQQARI, IBN AL-KHATIB** (1843) The History of the Mohammedan Dynasties in Spain: Tomado de Nafhu-t-tíb min ghosni-l-andalusi-r-rattíb wa táríkh lisánu-d-dín Ibni-l-khattíb, by Ahmed Ibn Mohammed Al-Makkarí. Traducido por Pascual de Gayangos. En dos Volúmenes.

[343]Finalmente, ellos notan que la superstición y las visiones ocuparon un papel imperativo en la época de la historia de España. Estas generaron comportamientos elaborados para mejorar o empeorar la psiquis de sus líderes. Por ejemplo, Pedro I, quien fue abusado en su juventud, siempre desconfió de sus hermanos y de mucha de su gente. Sus trastornos psicóticos le hicieron suponer que el mundo entero

diciendo: “En este país, se levantará pronto contra ustedes un hombre de las filas del ejército, cuyo nombre será Mohammed Ibn Yúsuf"; y por orden del príncipe, a quien se le comunicó la información, se realizó una búsqueda estricta en toda Andalucía; todos los que llevaban ese nombre fueron asesinados sin misericordia, entre ellos se encontraba un ciudadano de Jaén.



Ibn Hud
Cortesía de: (c) Álvaro Peña

---

estaba en su contra, por lo que terminó matando a todos. Probablemente no confiaba en nadie y aceptaba consejo sólo de los astrólogos judíos o de videntes. Sin embargo, el rey no tomó las oportunidades que se le presentaron de asesinar a su hermano Enrique IV de Castilla. Pedro I fue valiente al matar a sus hermanos; pero cuando se trató de su hermano Enrique, el rey dudó. Las visiones también ocuparon un papel importante en el reino de Aragón. El príncipe Pedro de Aragón fue un verdadero visionario. Lo mismo ocurrió en Francia: el Rey Carlos V, esposo de Jeanne de Bourbon (hermana de Blanca de Borbón), fue un astrólogo. La esposa de Duguesclin, el contable que ayudó a Enrique a matar a su hermano Don Pedro I, era una astróloga.

Estos autores añaden que Ibn Húd inicialmente no estaba consciente ni de la profecía existente, ni de las órdenes emitidas para la aprehensión de todos aquellos que llevaban un nombre similar a éste.

Un día un sabio, vestido con el atuendo de un faquir, se acercó a él en Murcia y le dijo: "¿Por qué estas todavía aquí? ¿No sabes que un reino te espera? ¡Vete, vete! Busca a Al-Kashi, él te preparará el camino al poder." Al-kashi no era más que un famoso bandido que, a la cabeza de unas pocas personas desesperadas, llenó los alrededores de Murcia, llevando a cabo toda clase de crueldades y extorsionando a la gente del campo o a los viajeros que caían en sus manos.

En el noveno de Rejeb del año 625 (13 de junio, 1228 d.C), Ibn Húd salió secretamente de Murcia y se unió a Al-Kashí, a quien le comunicó lo que el faquir le había dicho. El jefe de los bandidos lo recibió amablemente y, como sabía que Ibn Húd era descendiente de reyes, no tuvo dificultad en entregarle el mando de su pequeña fuerza. Poco después, los dos jefes -habiendo hecho una incursión en el territorio cristiano- volvieron a sus lugares habituales con muchos cautivos y con un rico botín, lo cual, siendo divulgado, les trajo numerosos aventureros ansiosos de alistarse bajo sus banderas. Poco a poco los partidarios de Ibn Húd aumentaron, y él comenzó a verse como la cabeza de una fuerza respetable. A partir de entonces Ibn Húd se hizo proclamar por sus hombres, en un lugar llamado As-sokheyrah', en el vecindario de Murcia.

Tras la noticia de esta rebelión, Sid Abú-l-'abbás (para entonces gobernador de Murcia) dejó la ciudad al mando de fuerzas formidables y atacó a Ibn Húd; pero fue

derrotado, perdiendo gran parte de su ejército, y se vio obligado a volver a la sede de su gobierno. Poco después, los habitantes de Murcia se levantaron contra su gobernador, lo expulsaron a él y a sus almohades, y proclamaron a Ibn Húd como gobernante (quien, a la cabeza de sus fuerzas, hizo su entrada triunfal a finales del año 625 o a principios del 626). Denia, Xátiba y otras ciudades del Este de Andalucía siguieron pronto el ejemplo de Murcia.



Madrasa Al-Mustansiriya – Bagdad, construida por el califa Al-Mustansir

Ibn Hud conquistó Granada, Málaga y Almería; y, cerca del año 626 (Nov. 1229 d.C.), dominó Córdova, Jaen y otras ciudades importantes que también enviaron su lealtad a él. Viéndose como el único jefe de Andalucía, Ibn Hud no dudó en asumir el título de Amíru-l-moslemin (comandante de los musulmanes) y enviar una embajada a Al-mustanser Al-‘abbásí. El califa que reinaba en Bagdad pidió que se le permitiera mantener sus dominios y que su

nombre fuera mencionado en las oraciones públicas. Ibnu-l-khattíb comenta que los embajadores volvieron a Andalucía en el año 631 (comenzando el 6 de octubre del año l233 d.C.), trayendo una respuesta favorable del califa Al-Mustansir, junto con una carta que otorgaba a Ibn Húd la investidura de todos los dominios que poseía para entonces, o que podría adquirir en el futuro. El sultán, que para entonces estaba en Granada, ordenó que las cartas del califa fueran leídas al pueblo, lo cual fue hecho en la mezquita principal del lugar.

Ibn Húd estuvo presente en la ceremonia vestido del uniforme sable (el de los ’Abbássides) y sosteniendo una bandera negra en su mano derecha. El día de la ceremonia se hicieron oraciones por la lluvia; tan pronto como las oraciones fueron dichas, y sin que se terminara de leer la carta del califa, el cielo se oscureció por las nubes y la lluvia comenzó a caer en torrentes. En esta ocasión, Ibn Hud asumió el apellido honorario de Al-mutawakkel ’ala-illah (el que confía en Dios).

No se puede dejar de decir que en esos días El Valle de Ricote jugó un papel muy importante en Al-Andalus.

¿Quién era el sabio vestido con el atuendo de un faquir?

Aquí hay algunas palabras del sabio vestido con atuendo de faquir. ¿Era Abubéquer Mohámed Benahmed ‘el Ricotí el Mursí o Ibn Sab’in? Probablemente era Ibn Sab’in, dada su tendencia a estar con líderes importantes (entre ellos el Sharif de La Meca, Abu Numay Ibn Abi Sa’id).

Con respecto al pensamiento político de Ibn Sab'in, deberíamos seguir a Massignon; lo que ha llevado a que los autores contemporáneos supongan que Ibn Sab'in proclamó doctrinas mesiánicas[344]:

> Aux grades successifs, o pour l'individu, dans l'ascension, correspond une hiérarchie de rangs simultanés, dans la société á réformer dans I'Umma musulmane et dans les autres Communautés, juive et chrétienne. Là aussi, lbn Sab'in tente une méthode d'approche philosophique. Il a, lui aussi, son utopie de la Cité Idéale, attire à la «conformation» à Dieu à travers son Chef «bien dirigé», «Mahdi». Contre les Ismaéliens, il ne croit pas au systéme aveugle de la discipline de l'arcane, imposée par une oligarchie spirituelle; il ne croit pas non plus à l'efficacité d'une rationalisation élémentaire de la Loi révélée, réduite à une hygiéne externe; les Sab'iniyens pensent que la souffrance des masses prend de plus en plus conscience de la Sainteté de Dieu, gráce á la compassion participante de ses Chefs dans l'épreuve. Il s'agit donc, pour le Muhaqqiq, de trouver des Chefs pour la Communauté, et qui soient justes.

¿Exactamente dónde levantó Ibn Hud el estandarte de la revolución?

En años recientes, Jesús Joaquín López Moreno, un joven investigador, ha realizado muchos estudios en el Valle de Ricote. Entre sus investigaciones se puede encontrar la alquería vecina Menjú (antiguamente Abenhud) del islámico Abarán (antiguamente Favaran) que perteneció a

---

[344] **MASSIGNON, Louis** (1962) Ibn Sab'in et la "conspiration hallagienne" en Andalousie et en Orient au XIIIe siècle. En: Études d'Orientalisme Lévi-Provençal II, pp. 661-681. Cita en p. 637.

la herencia de Cieza. La alquería Abenhud fue llamada así en honor al insurgente Ibn Hud, quien se rebeló contra los almohades en el año 1228. Lo que sigue a continuación proviene de los estudios de López Moreno[345].

Por un lado, se puede decir que la historia comenzó cuando Enrique Miguel Pérez Gil (arabista y buen amigo de López Moren) observó la similitud que existía entre los nombres "Ben Hud" y "Menjú". Sin embargo, no había ninguna otra prueba que confirmara que Menjú era un derivado de Ben Hud (también llamado Abenhud). Por otro lado, existía un estudio de Luis Lisón Hernández[346] donde se afirmaba que en tiempos anteriores los habitantes de Abarán llamaron a la zanja de Charrara (la cual fue hecha en el siglo XVIII) como "la zanja de Benjú o Menjú".

Afortunadamente, Pedro Jiménez Castillo explicó -durante una conferencia histórica en Cieza- que había consultado documentos que probaban que para el siglo XV existía un lugar llamado Abenjud. Castillo sospechaba que la actual área de Menjú era un derivado de Abenhud[347]. El documento en cuestión de Abenjud era del año 1475.

Era necesario confirmar la semejanza entre “El Menjú” y “Ben Hud”. Se debe estar seguro de que Menjú era una alquería en el período islámico. Además, es necesario

---

[345] **LÓPEZ MORENO, Jesús Joaquín** (2003) Abenhud, otra alquería vecina al Abarán islámico. (Inédito).

[346] **LISÓN HERNÁNDEZ, Luis** (1986) Aportaciones para la historia del regadío en Abarán: 1.492-1.856. En: *Programa de Festejos de Abarán*, 1986.

[347] **JIMÉNEZ CASTILLO, P.** (2002) Las fuentes arqueológicas árabes sobre el antiguo Reino de Murcia. *Tudmir 2001*. Conferencia el 22 de Enero de 2002 en el edificio de C.A.M. en Cieza.

saber de dónde vino el documento del siglo XV que fue citado por Pedro Jiménez Castillo.

Miguel Rodríguez Llopis e Isabel García Díaz mencionan la finca de Abenud en un artículo inédito[348], el cual descubrieron gracias a un documento de 1475 proveniente de la Catedral de Murcia[349]. Sin embargo, los buenos mueren jóvenes; este fue el caso de *Miguel Rodríguez Llopis* (1958-2002). Llopis fue un eminente historiador de Murcia por más de 20 años. Debido a la temprana muerte de Llopis, toda la esperanza estaba concentrada en Isabel García Díaz; ella tiene un vasto conocimiento de los documentos que se encuentran en la catedral[350] de Murcia, lo cual fue probado por su libro de 1989. López Moreno tuvo buena suerte, ya que su amigo David Soto Carrasco fue un estudiante de Isabel García Díaz. De esta manera, Soto Carrasco pudo obtener el informe de su profesora, quien publicó el artículo poco tiempo después[351].

El documento de 1475 señala que la zanja de Andelma, aparentemente de origen Romano, fue reutilizada por los musulmanes, quienes reconstruyeron su camino casi

---

[348] **RODRÍGUEZ LLOPIS, M. y GARCÍA DÍAZ, I.** (sin fecha). La villa de Cieza en la Baja Edad Media", ineditado24 y 25. Gracias a David Soto Carrasco.

[349] Pleito entre la Orden de Santiago y la Iglesia de Cartagena sobre el reparto de los diezmos de Cieza. Año 1475. Archivo Catedral of Murcia (ACM), Leg. 217.

[350] **GARCÍA DÍAZ, Isabel** (1989) Documentos del Siglo XIV. Archivo de la Catedral de Murcia. Colección de documentos para la historia del Reino de Murcia. Academia Alfonso X el Sabio, Volumen 13, Murcia.

[351] **RODRÍGUEZ LLOPIS, Miguel y GARCÍA DÍAZ, Isabel** (2004) La villa de Cieza en la Baja Edad Media. En: Historia de Cieza, Vol. III.

paralelo a la orilla derecha del rio, desde Los Almadenes hasta El Menjú.

Seguramente se puede afirmar la existencia de una población musulmana en el último tramo del canal. Allí se encuentran nombres comunes como: Algarce (el Argaz), Alfacen y Abenjud (El Menju). Ademas, en 1475, quedaron los últimos restos de un molino de la era anterior. Los cultivos, las viviendas y los edificios en transformación indicaban al menos una finca en el fondo de Andelma, alrededor de El Menjú.

Finalmente, el investigador López Moreno[352] pudo completar la evolución de los nombres de "Menjú": Abenjud – Benjud – Benjú – Menjú.

Durante el curso de los siglos, la memoria histórica se perdió. Los hombres que fueron pasando Abenhud la dejaron inocentemente, sus nombres derivaron en sinónimos como Abenjud, Benjud, y la palabra Benjú o Menjú (que es el nombre actual).

La desafortunada transformación del nombre actual de "B" a "M" nos recuerda a la figura política más grande que ha pasado por nuestra tierra.

Con esto finalizamos la bonita investigación de Jesús Joaquín López Moreno.

Con respecto a Siyasa (Cieza), es necesario aclarar cuáles aldeas eran parte del Valle de Ricote en los años 711-1238, antes de la ocupación cristiana. Según los

---

[352] Agradecemos a Jesús Joaquín López Moreno de Abarán por sus muchas contribuciones para la investigación de Al-Darrax y Menjú.

historiadores, Cieza perteneció, en el pasado, a los territorios de Ricote[353].

Para la fecha, existen arabistas que no creen que el Valle de Ricote sea el lugar de nacimiento de Ibn Sab'in. Esto hace que sea más complicado el asunto del lugar de nacimiento y la hipótesis de López Moreno[354]:

> La naturaleza precisa de la relación entre Ibn Sab‘in y el Valle de Ricote es incierta. El nombre podría también reflejar una conexión anterior de su familia con el área. Parece plausible, sin embargo, que Ibn Sab‘in naciera en algún lugar en el área más grande de Murcia. Me gustaría agradecer a Alfonso Carmona por llamar mi atención sobre este problema.

En este sentido, es necesario referirse al estudio de Carmona González del año 2007, donde afirmó que Ibn Al-Jatib escribió *Mursi raquti Al-asl* (origen murciano del Ricote). De acuerdo con Carmona González, Ibn Sab'in debió nacer, por lo tanto, en la ciudad de Murcia[355].

---

[353] **BAZZANA, André & MEULEMEESTER, Johnny de** (1998) Irrigation systems of Islamic origin in the Valle de Ricote (Murcia, Spain). En: Ruralia II, Památky archeologické – Supplementum 11, Praha, pp. 152-160. Citas en pp. 152-153.
NAVARRO PALAZÓN, J. y JIMÉNEZ CASTILLO, P. (1998) "Siyâsa", *Materiales de Historia Local*, CPR de Cieza y Asociación Cultural "Fahs", Cieza, pp. 99 y 100.

[354] **AKASOY, Anna Ayse** (2008) Ibn Sab'in's Sicilian Questions: the text, its sources, and their historical context. En: Al-Qantara XXIX, January-June, pp. 115-146. Cita en 117.
AKASOY, Anna Ayse (2007b). Reading the prologue of Ibn Sab'in's Sicilian Questions. En: Schede Medievali, 45. Officina di Studi Medievali, Palermo, pp. 15-24.

[355] **CARMONA GONZALEZ, Alfonso (**2007) De nuevo sobre Ibn Sab'in. En: 4º Congreso Internacional Valle de Ricote "Despierta tus Sentidos". Centro cultural de Ricote del 8 a 11 de Noviembre de 2007. Edición: Consorcio Turístico Mancomunidad "Valle de Ricote", pp. 159-162. Cita en 159.

Aparentemente hubo una confusión en el pasado. Schreiner[356], basándose en la obra de Ibn Al-Jatib (Loja-1313 – Fez, 1374)[357], cometió un error con el apodo de Ibn Sab'in al usar *Al-Quti* (Gótico) en vez de su verdadero sobrenombre *Al-Riquti* (originario del Valle de Ricote)[358]. Por otro lado, Al-Fasi[359] (775/1373 – 832/1428) usó el apodo de *Al-Riquti* en su obra. Fue distinto el caso de Ibn Katir (1301-1373) de Damasco, quien debió de haber obtenido más información acerca de Ibn Sab'in cuando este último vivía en dicho pueblo. Según la investigación y el trabajo reciente de Abdellah El Moussaoui Taib, Ibn Katir[360] usó el apodo de *Al-Riquti* en su obra *Al-Bidaya wa-l-Nihaya*[361]. Como puede observarse, estos tres historiadores del siglo XIV no vivieron en el tiempo de Ibn Sab'in.

Sin embargo, aunque Ibn Khatir no hubiera conocido a Ibn Sab'in, él -indudablemente- pudo haber obtenido más información de otros sufíes. Con respecto a esto, no se

---

[356] **SCHREINER, Martin** (1898) "Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam", art. En: Zeitschrift der Deutschen morgenlandischen Gesellschaft, Leipzig. 52, pp. 513-563.
[357] **IBN AL-JATIB, Lisan Al-Din** (1977) Al-Ihata fi Ajbari Granata, Primera Edicion de M. 'A. 'Inan, Al-Qahira, Vol. 4, p. 31.
[358] **EL MOUSSAOUI TAIB, Abdellah** (2014) El sufismo esotérico de Ibn Sabin, (s. VII-XIII d.C.). Tesis doctoral. Facultad de Filosofía. Departamento de Filosofía III (Hermenéutica y Filosofía de la Historia. Universidad Complutense de Madrid, p. 31.
[359] **MOḤAMMAD IBN AḤMAD AL-FASI** (1966) 'Iqd Al-tamin fi Tarij Al-balad Al-amin, Al-Qahira, Vol. 5, p. 335.
[360] **ISMA'IL IBN KATIR** (1947) Al-Bidaya wa-l-Nihaya. Critical Edition of 'Abdellah Ibn 'Abdel Muḥsin Al-Turki. Al-Qāhira, Dar Hayar, Vol. XVII, p. 497.
[361] **EL MOUSSAOUI TAIB, Abdellah** (2014) El sufismo esotérico de Ibn Sabin, (s. VII-XIII d.C.). Tesis doctoral. Facultad de Filosofía. Departamento de Filosofía III (Hermenéutica y Filosofía de la Historia. Universidad Complutense de Madrid, p. 31.

puede olvidar que Ibn Arabi, de Murcia, estuvo en Damasco entre los años 1223 y 1240. Ibn Sab'in, del wadi Riqut, fue el fundador del movimiento Sab'iniyya en Damasco. Badr Al-Din Hasan Ibn Hud (633-699 H/ 1236-1300 CE) vino de Murcia y fue el jefe de la secta sufí de Sab'iniyya en Damasco durante la segunda mitad del siglo décimo tercero. Un seguidor de Ibn Arabi, Afif Al-Din Sulayman Al-Tilimsani[362], también se convirtió en un seguidor de Sab'iniyya. Otro seguidor del movimiento Sab'iniyya fue *shayk* Al-Kashani Al-Fargani.

Nasr afirma que los sufíes de la escuela de Ibn Arabi se interesaron en la enseñanza de Suhrawardi. Aparentemente, durante el siglo décimo tercero, en España ya se sabía sobre la enseñanza de Suhrawardi. Incluso Ibn Sab'in (quien para ese tiempo vivía en el Maghrib) se refiere al *Talwihat* en su obra *Al-Risalat Al-faqiriyyah.* Esta realidad prueba que, para ese momento, en el mundo islámico existía un conocimiento generalizado del Suhrawardi[363].

---

362 **POUZET, Louis** (1975) Maghrébins a dames au VIIe / XIIIe siècle. En: Bulletin d'études orientales, V. 28, pp. 167-199. Cita en 180.

363 **NASR, Seyyed Hossein** (1972) The spread of the Illuminationist School of Suhrawardi. En: Studies in Comparative Religion, Vol. 6, Nº 3, pp. 2-14. Citas en pp. 4 y 11.

12. Siyasa, la ciudad musulmana desaparecida en Cieza.

Siyasa es uno de los asentamientos mejor conservados de la ciudad islámica en la península española y data del siglo décimo primero al décimo tercero. Este pueblo se encuentra a 5 kilómetros de Cieza, por encima de la ciudad, en la colina del Castillo de Cieza. Fue excavado durante la década de 1980 bajo la dirección de Julio Navarro Palazón. El resultado fue el descubrimiento del pasado de Cieza. Fueron excavadas diecinueve casas.

Son escasas las fuentes árabes de Siyasa. Al principio, la referencia de Abu 'Abd Allah b. Al-Hajj confirma que Siyasa era conocida como un asentamiento rural (qarya), y que posteriormente se conoció como una ciudad fortificada (hisn). Hay pocas referencias escritas acerca de la antigua ciudad de Siyasa (Cieza), pero el nombre aparece en varios itinerarios (un tipo de guía turística que existía en ese tiempo, la cual podía ser seguida por los viajeros).

Al-Udri (1003-1085) da la siguiente descripción acerca del camino a seguir entre Cartagena y Toledo[364](esta descripción data de comienzos del siglo XI): «El itinerario desde Qartayana (Cartagena) hasta Tulaytula (Toledo). La primera etapa del itinerario desde Cartagena hasta Toledo es como ir desde Cartagena hasta Murcia, alrededor de 30

[364] **Al-UDRI** (1965) Tarsi 'Al-ajbar, de. 'Abd Al-'Aziz Al-Ahwani, Madrid, IEEI; trad. parcial, E. Molina López, "La cora de Tudmir según Al-'Udri", Cuadernos de Historia del Islam, 4 (1972), pp. 51 y 52.

millas aparte; arriba hasta Mulina 8 millas; arriba hasta Siyasa 25 millas (...)»

El cartógrafo musulmán Muhammed Al-Idrisi (1099-1161) enumeró dos veces el castillo de Siyasa: en sus viajes entre Murcia y Segura y desde Murcia hasta Cuenca. De acuerdo con él, Siyasa era un hisn, o pueblo fortificado, con una alcabala propia[365].

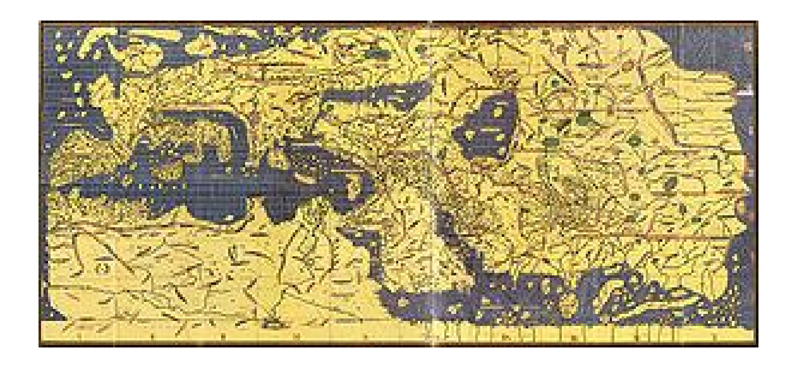


Monumento de Al-Idrisi en Ceuta
Cortesía de Ecemami (CC BY-SA 3.0)

---

[365] **AL-IDRISI** (1989) Los caminos de Al-Andalus en el siglo XII según "Uns Al-Muhay Wa-rawd Al-Furay" (Solaz de corazones y prados de contemplación). Estudio, edición, traducción y anotaciones por Jassim Abid Mizal. Consejo superior de Investigaciones científicas. Instituto de Filología. Madrid, pp. 276 y 292.

La Tabula Rogeriana fue dibujada por Al-Idrisi en el año 1154 para el rey Normando Roger II de Sicilia luego de haber pertenecido a su corte durante dieciocho años, donde trabajó comentando e ilustrando el mapa. El mapa, con leyendas escritas en árabe, muestra todo el continente Euroasiático, pero solamente muestra el norte del continente Africano y faltan detalles en el Cuerno de África y en el Sureste de Asia. Para dárselo al Rey Roger, el mapa fue inscrito en un disco de plata sólida de dos metros de diámetro.



La Tabula Rogeriana dibujada por Al-Idrisi para Roger II de Sicilia en 1154, uno de los mapas más antiguos y avanzados del mundo. Consolidación moderna, creado de los 70 diseños de doble página del atlas original.

Julio Navarro Palazón afirma que la fatwa de *Abu Abd Allah b. Al-Hajj* (primer cuarto del siglo décimo segundo) se refiere a Siyasa. Navarro probablemente se refiere al mufti cordobés Ibn Al-Hajj (458/1066-529/1134), quien

fue conocido por su fatwa[366] preservada en la obra *Madhahib Al-hukkam* [367]. Hay una colección de fatwas emitida por Ibn Al-Hajj que aún no ha sido editada[368]. Es interesante ver que Butshish[369] usó las fatwas de Ibn Al-Hajj como un recurso para la historia del periodo almorávide. Regresando al libro de Navarro Palazon[370], él, además, opina que la referencia de «Abu ‘Abd Allah b. Al-Hajj confirma que, aun al principio del siglo décimo segundo, Siyasa era una *qarya.*»

> En la alquería (garyat) de Siyasa junto a (ala) nuestro camino hacia Murcia

M’hammad Benabud[371] nos informa que el trabajo *Nawazil* de Ibn Al-Hajj ha sido estudiado y editado (no publicado) por el profesor Ahmed El Yousfi de la Universidad de Abdelmalek Essaadi de Tetuan.

---

[366] **HALLAQ, Wael b.** (1997) A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-fiqh. Cambridge University Press, Cambridge, p. 157.

[367] **BURESI, Pascal** (2004) La frontière entre chrétienté et Islam dans la pénisule Ibérique: du Tage à la Sierra Morena (fin Xe-milieu XIIIe siècle. Publibook, Paris, p. 306.

[368] **VIGUERA, M.J.** (1993) En torno a las fuentes jurídicas de Al-Andalus. En: Actes du Congrès sur la civilisation d’Al-Andalus dans le temp et dans l’espace. Al.Muhammadiya, Université Hassan II, pp. 71-78.

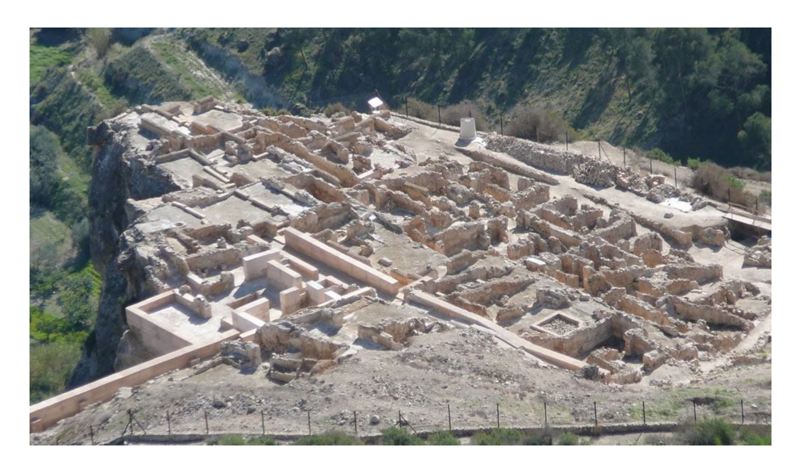
[369] BUTSHISH, I. Al-Q. (1993) Al-Maghrib wa’l-Andalus fi’asr Al-murābitïn. Beirut.

[370] **NAVARRO PALAZON, Julio & JIMÉNEZ CASTILLO, Pedro** (2007) Siyasa: estudio arqueológico del despoblado andalusí (ss. XI-XIII). Escuela de Estudios Árabes de Granada (CSIC), pp. 30 and 343. Ellos se refieren a un manuscrito inédito de la *nawazil* de Ibn Al-Hajj, de la Biblioteca General de Rabat.

[371] **BENABUD, M’hammad** (2013) El pensamiento andalusí y sus fuentes durante el siglo XI. En: Minervae Baeticae. Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras, 2ª época, 41, pp. 185-232. Cita en p. 228.

La Crónica General[372], refiriéndose al año 1243, indica que las aldeas Crevillente, Alicante, Elche, Orihuela, Alhama, Aledo, Ricote y Cieza tenían un gobierno propio (sennoreados sobre sí).

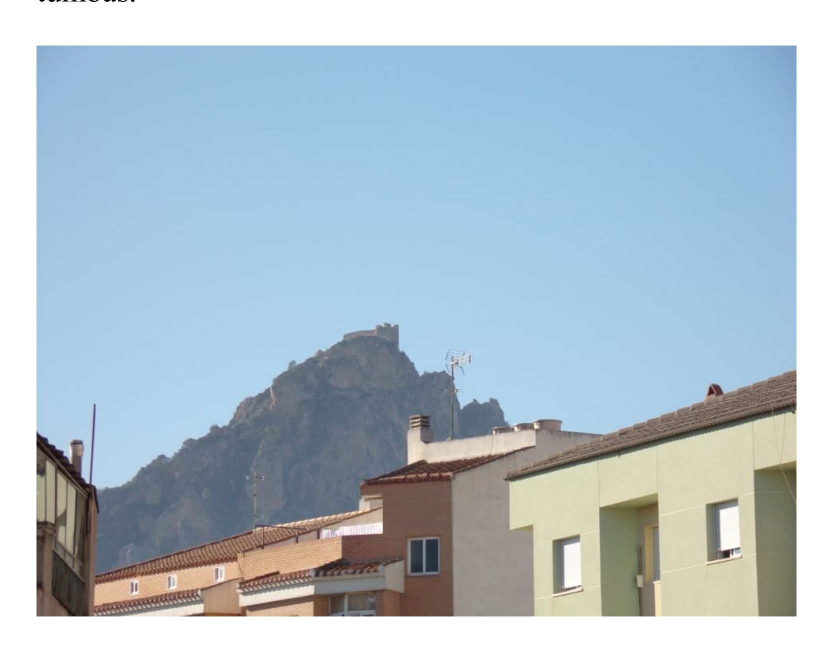
Los habitantes de Siyasa construyeron un área separada del cementerio, la cual está localizada sobre una colina cerca de la entrada principal de la aldea. Más tarde, y debido al crecimiento de la ciudad, el cementerio fue puesto en el área amurallada.



Siyasa (Cieza)
Cortesía de: www.cieza.es

[372] **MENÉNDEZ PIDAL, Ramón** (1906) Primera Crónica General. Estoria de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289. Bailly-Bailliere é Hijos, Editores, Madrid, p. 742.

La noticia más antigua que se puede encontrar acerca del cementerio está en un artículo que describe al pueblo viejo[373]. Dos siglos más tarde, Fray Pascual Salmerón[374] mencionó al cementerio. Asimismo, Ramón María Capdevila[375] afirma, en el siglo XX, que dibujó cuarenta tumbas.

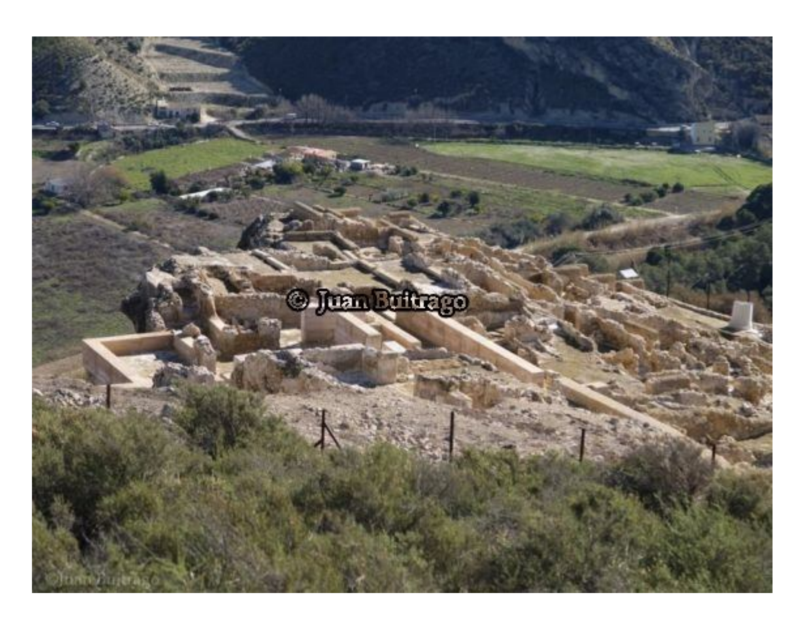


[373] **MARÍN Y MENA, Alonso** (1579) Descripción y relación de la villa de Cieza hecha por orden de Felipe II por el bachiller Alonso Marín y Mena y dos viejos de esta villa el 25 de marzo de 1579. En: Real Biblioteca de El Escorial, manuscrito "Relaciones de los pueblos de España", vol. V, folios 634-639, Nº 29.
[374] **SALMERÓN, F. Pascual** (1777) La antigua Cateia, o Carcesa, hoy Cieza, Villa del Reino de Murcia, ilustrada con un resumen historial, y más disertaciones sobre algunas de sus antigüedades, Madrid, p. 21.
[375] **CAPDEVILA, Ramón María** (1928) Historia de la Muy Noble y Muy leal Villa, hoy Excelentísima ciudad de Cieza..., Vol. II, Murcia, pp. 122-123.

El castillo de Cieza en lo alto de las montañas

El interés secular que ha levantado el cementerio en la cercana ciudad de Cieza hace que sea comprensible que éste sea uno de los lugares más saqueados.

La ciudad de Siyasa es el sitio arqueológico más importante en cuanto a la decoración islámica en Europa. Medina Siyasa es un asentamiento musulmán del siglo décimo primero, situado en la Colina del Castillo de la ciudad de Cieza. Siyasa fue el principal asentamiento islámico de Vega Alta del río Segura, en el reino de Murcia. Los primeros colonos llegaron durante la era de los califatos, la cual duró desde el año 929 hasta el 1031.



Alquerque-12 sobre una piedra en Siyasa, la antigua ciudad musulmana.
Foto cortesía de © Juan Buitrago

La ciudad de Medina está encerrada dentro de un anillo amurallado de protección que cubre una superficie de 11 hectáreas. Este asentamiento urbano consistía de al menos 750 hogares, con una población aproximada de 4,000 habitantes. Las calles de Medina Siyasa eran irregulares y angostas, sin alguna planificación urbana (de acuerdo con los estándares actuales). La ocupación de esta zona fue interrumpida por la llegada de las fuerzas cristianas de Castilla en el año 1243.



Casa # 6 del Museo Siyasa

Las casas tenían dos niveles, en la parte superior estaban los dormitorios y había una habitación para que las mujeres no fuesen vistas por los visitantes extraños. En el nivel inferior estaba la cocina (donde el alimento era preparado) y los salones de invierno y verano. El centro de la casa era el patio central, o patio, el cual le daba luz del día a la casa. También había un pequeño establo cerca de

la entrada, ya que las bestias eran necesarias para el suministro de bienes.

La ciudad de Siyasa (Cieza, en la provincia de Murcia, España) fue completamente despoblada, por razones desconocidas, durante la segunda mitad del siglo décimo tercero: varias décadas después de la conquista cristiana del anterior qûra de Tudmir. Excavaciones realizadas en la madîna expusieron varias áreas de habitaciones que estaban muy bien conservadas. Las excavaciones revelaron la organización espacial de la casa, al igual que los elementos de la rica decoración arquitectural.

La casa #6 es un buen ejemplo de la arquitectura de la ciudad. En este periodo de máximo esplendor (a mitad del siglo décimo segundo y a principios del siglo décimo tercero) la ciudad creció en más de 4,000 habitantes. El trabajo arqueológico en Siyasa comenzó en 1981. El museo de Siyasa abrió sus puertas en 1992, y allí se conservaron todos los hallazgos arqueológicos encontrados en la ciudad de Cieza (Murcia) desde 1981.

El dibujo de Alquerque-12 sobre una piedra en la antigua ciudad Musulmana de Siyasa

Mirando siempre el dibujo de Alquerque-12 durante mis excursiones a antiguas regiones musulmanas, en el 2001 hice una visita al museo de Siyasa, en Cieza. El director, en ese momento el Sr. Joaquín Salmerón Juan, me mostro diferentes piedras.



Joaquín Salmerón Juan
Cortesía de: (c) www.enciezadigital.com[376]

[376] http://www.enciezadigital.com/detallenoticia.asp?Idnoticia=3211

Dos piedras que estaban en la vitrina llamaron mi atención: una piedra de yeso tenía la apariencia de Alquerque-12 y la otra de Alquerque-3. Sin embargo, la calidad de los dibujos está en mal estado.



Alquerque-12 sobre una piedra de yeso en Syasa (Cieza)
Foto: Cortesía de © José Antonio Hellín Martínez

La aldea de Siyasa fue abandonada por sus habitantes antes del año 1273, por lo tanto la piedra podría ser de antes de ese periodo. Con este descubrimiento, se puede decir que esta es una de las más antiguas referencias a las piedras de Alquerque-12 en España. La piedra de yeso del Alquerque-12 posee 30,9 cm de largo y 30,6 cm de ancho. El grosor de la piedra es de 10,5 cm. Se estipula que la piedra data del tercer periodo del siglo XIII.

Por otro lado, la otra piedra de yeso del Alquerque-12. la cual se encontró sobre la pared, es de 20,9 cm de largo y 21,0 cm de ancho. De acuerdo con mi conocimiento, estas

dos piedras de yeso que se encuentran en el museo de Cieza (correspondiente al antiguo pueblo musulmán de Siyasa) no son más que dos dibujos del juego del Alquerque-12. Un dibujo está completo, pero el otro no lo está, ya que la piedra está rota[377].

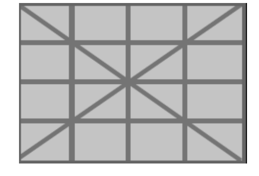


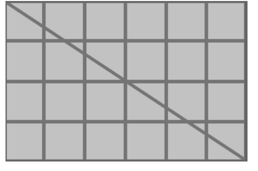
Alquerque-12,
(parcialmente) sobre una piedra de yeso en Syasa (Cieza)
Foto: Cortesía de © José Antonio Hellín Martínez

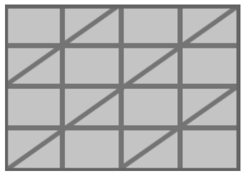
[377]Encontrará mejor información en:
SALMERÓN JUAN, Joaquín (2011) El origen de los juegos en Cieza desde la Prehistoria hasta el siglo XIII. En: Revista C.E.H. Fray Pasqual Salmerón, pp. 32-37.



Este tablero es una parte de un arco de herradura (finales del siglo XII hasta cerca del 1266) Casa # 6 de Siyâsa.
Foto: Cortesia de (c) Museo Siyasa de Cieza







Aquí se observan tres tableros similares que fueron encontrados en la isla de Tenerife[378], pero el tablero de Siyasa no es el mismo. Aparentemente le falta una diagonal. El tablero con las dos diagonales corresponde a un juego que fue conocido en México con el nombre de "el coyote y los pollos"[379].

---

378 **WESTERVELD, Govert** (2013) The History of Alquerque-12. Spain and France. (It all started in Siyasa, near to the Valle de Ricote). Volumen I. Academia de Estudios Humanísticos de Blanca, pp. 169-171. (Volumen III pendiente).

379 **PARLETT, David** (1999) The Oxford History of Board Games, Oxford University Press, p. 187.

13. Bibliografía

'ABD AL HAQQ AL-BADISI (1926) El-Maqsad, trad. annotée de G.S. Colin, Archives Marocaines, XXVI.
'ABD AL-HAQQ IBN ISMA'IL AL-BADISI (1982) Al-Maqsad Al-sharif wa-l-manza' Al-latif fi l-ta'rif bi-sulaha' Al-Rif, ed. Sa'id A'rab (Rabat: Imprimerie Royale, 1982).
'AFIF AL-DIN AL-TILIMSANI (a. Al-Rabi Sul. b.'A. Al-Abidi Al-Kumi) (2000) Sharh Mawaqif Al-Niffari, éd. Jamal Al-Marzuqi, Préface 'Atif Al-'Iraqi, Le Caire, Al-Hay'a («Al-Turath»), 563 p.
'ALI DAHROUGE (1983) Le probleme de l'âme chez Ibn Sab'in. Étude analytique du Budd Al-'Arif. Thèse pour le Doctorat de 3ème Cycle. Université de Paris I. Panhteon-Sorbonne.
ʿABDULḤAQQ IBN SABʿIN (1965) Risala Al-Nuriya. In: Maymuʿ Rasa 'il (manuscript of the Library Taymuriyya, with the number 149, issue «Taṣawwuf», Dar Al-kutub Al-Qawmiyya), edition 'Abd Al-Raḥman Badawi. Cairo.
ABD AR RAHMAN BIN MUHAMMED IBN KHALDUN. (2012) Translated by Franz Rosenthal.
ABDELLAH EL MOUSSAOUI TAIB (2014) El sufismo esotérico de Ibn Sabin, (s. VII-XIII d.C.). Doctoral Dissertation of the Universidad Complutense. Madrid.
ABDULḤAQQ IBN SABʿĪN (1965) Risāla Al-Nuriya in Maŷmuʿ Rasā ʾil (manuscript of the Library Taymuriyya, Nº 149, topic «Taṣawwuf», Dār Al-kutub Al-Qawmiyya), critical edition ʿAbd Al-Raḥmān Badawī, El Cairo.
ABOU-BAR, Omaima Mostafa (1987) A study of the poetry of Al-Shushtari. Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy in Comparative Literature of the University of California, Berkely.
ABU L-'ABBAS AHMAD AL-GUBRINI (1970) 'Unwan Al-diraya fi man 'urifa min Al-'ulama fi l-mi'at Al-sabi a bi-Bijaya. Ed. Rahih Bunar (Algiers: Al-Sharika Al-Wataniyya li-l-Nash wa-l-Tawzi.
ABU RIDA (1994) Bayna Al-imbiratur Fridrik Al-tani wa Ibn Sab'in. Tahlil li-agwiba Al-faylasuf Al-muslim 'ala as'ila Al-imbiratur Al-mustanir. Ra'y Aristu fi qidam Al-'alam. In: Alifba, 16, pp. 1-17.
ABU'L-WAFA AL-TAFTAZANI (1973) *Ibn Sab`īn wa falsafatuhu'l-ṣufiyyah* (Beirut: Dār Al-Kutub Al-Lubnānī).

ABU'L-WAFA AL-TAFTAZANI (1983) Nassun gayru Mensur Yeteallaku bi Mebhasi "el-Hadd" min Kitabi Buddu'l-Arif li'bni Seb'in. Dirasat fi'l-Fen ve'l-Felsefe ve'l-Fikri'l-Kavmi, Abdulaziz el-Ehvani Anisına, Daru'l-Kahire li'n-Nesr ve't-Tercume, Misir.

ABU'L-WAFA AL-TAFTAZANI and LEAMAN, Oliver (1996) Ibn Sab'in. In: History of Islamic Philosophy. Part I, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman. (New York, 1996).

ADDAS, Claude (1989) Ibn 'Arabi ou la Quête du sofre rouge.

ADDAS, Claude (1992) Andalusi Mysticism and the Ride of Ibn Arabi, The Legacy of Muslim Spain (Leiden, E.J. Bril).

ADDAS, Claude (1993) Andalusī Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabī", In: The Legacy of Muslim Spain, ed. S. Khadra Jayyusi, Leiden: Brill, 1993, vol. II.

AFTAB, Macksood A. (2013) Historicizing Al-Ghazali and his influence. Master Thesis in History of Science. Extension School, Harvard University.

AḤMAD IBN MUḤAMMAD AL-MAQQARI (1997) Nafḥ at-ṭib min gusn Al-Andalus Al-raṭib, verification of de Iḥsan ʿAbbas, Dar Ṣadir, Beirut, 1997, Vol. II.

AHMAD IBN MUHAMMAD MAQQARI, IBN AL-KHATIB (1843) The History of the Mohammedan Dynasties in Spain: Extracted from the Nafhu-t-tíb min ghosni-l-andalusi-r-rattíb wa táríkh lisánu-d-dín Ibni-l-khattíb, by Ahmed Ibn Mohammed Al-Makkarí. Translated by Pascual de Gayangos. In two volumes.

AHMAD IBN TAYMIYA, Mamu'Fatawa.

AHMED MOHAMMED AL-MAQQARI (1855-1861) Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne, 2 vols. Vol. I.

AISSANI AND ALL., D. (1994) The Mathematics in the médiéval Bougie and Fibonacci . In the Book: Leonardo Fibonacci: il Tempo, le opere, l'eredità scientifica. Pacini Editore (IBM Italia), Pisa, pp. 67-82.

AISSANI, Djamil & VALERIAN, Dominique (2003) Mathématiques, commerce et société à Béjaia (Bugia) au moment du séjour de Leonardo Fibonacci (XIIe-XIIIe siècles). In: Bollettino di Storia delle Scienze Matematiche, Fabrizo Serra editore, XXIII (2), pp. 9-31.

AKASOY, Anna and FIDORA, Alexander (2008) lbn Sab'in and Raimundus Lullus: The Question of the Arabic Sources of Lullus' Logic Revisid. In: lslamíc Thought in the Middle Ages: Studies in text, transmission and translation, in honour of Hans Daiber. Eds. Anna Akasoy and Wim Raven, Leiden: Brill, pp. 433-458.

AKASOY, Anna Ayse (2003) Ibn Sab'in's Sicilian Questions: the Text, Its Sources, and Their Historical Context. In: Al-Qantara 29, 1: pp. 115-146.
AKASOY, Anna Ayse (2005) Ibn Sab'in. Die Sizilianischen Fragen. Arabisch-Deutsch. Basel.
AKASOY, Anna Ayse (2005) Las Cuestiones Sicilianas de Ibn Sab'in. Filosofía y mística en la época Almohade (resumen de la tesis doctoral). In: Aljamía, 17, pp 92-95.
AKASOY, Anna Ayse (2006) Die Sizilianischen Fragen des Ibn Sab'in Philosophie und Mystik in der späten Almohadenzeit. Ph.D. Dissertation. Philosophie im Fachbereich Sprach- und Kulturwissenschaften der Johan-Wolfgang-Goethe-Universität, Frankfurt am Main.
AKASOY, Anna Ayse (2006) Philosophie und Mystik in der späten Almohadenzeit. Die Sizilianischen Fragen des Ibn Sab'in. Leiden.
AKASOY, Anna Ayse (2007) Ibn Sab'in, Maimónides y la emigración andalusi. In: Maimónides y el pensamiento medieval: VIII centenario de la muerte de Maimónides. Actas del IV Congreso Nacional de Filsosofia Medieval: Córdoba, 2004. José Luis Cantón Alonso (ed.). Cordoba: Universidad de Córdoba, 2007, pp. 113-119.
AKASOY, Anna Ayse (2007). Reading the prologue of Ibn Sab'in's Sicilian Questions. In: Schede Medievali, 45. Officina di Studi Medievali, Palermo, pp. 15-24.
AKASOY, Anna Ayse (2008) Ibn Sab'in's Sicilian questions: The text, its sources, and their historical context. In: Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes, 29 (1), pp 115-148.
AKASOY, Anna Ayse (2008) The muhaqq as Mahdi? Ibn Sab'in and Madhism among Andalusian Mystics in the 12th/13th centuries. In: Endzeiten: Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen. Herausgegeben von Wolfram Brandes und Felicitas Schmieder. Berlin, pp. 313-338.
AKASOY, Anna Ayse (2012) Andalusi exceptionalism: the example of "Philosophical Sufism" and the significance of 1212. In: Journal of Medieval Iberian Studies, 4:1, pp. 113-117.
AL-BADISI (XIII century). Al-Maqsad Al-sharif.
ALI SAMI EL NASHAR (1953) Abul Hasan Al Sustari Místico andaluz y autor de zéjeles y su influencia en el mundo musulmán. In: Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos, Nº 1, pp. 122-155.
AL-IDRISI (1989) Los caminos de Al-Andalus en el siglo XII según "Uns Al-Muhay Wa-rawd Al-Furay" (Solaz de corazones y prados de contemplación). Estudio, edición, traducción y anotaciones por Jassim

Abid Mizal. Consejo superior de Investigaciones científicas. Instituto de Filología. Madrid.
AL-IHATA FI AKHBAR GHARNATA, Vol. 4.
AL-KHALDUN (1991) La voie et la loi ou le Maître et le juriste.
AL-KHUSHANI, Muhammad Ibn Harit (1992) Akhbar Al-Fuqaha' wa Al-Muhaddithin, estudio y edición crítica por María Luisa Avila y Luis Molina, Madrid.
AL-KHUSHANI, Muhammad Ibn Harit (1992) Akhbar Al-Fuqaha' wa Al-Muhaddithin, estudio y edición crítica por María Luisa Avila y Luis Molina, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Cooperación con el Mundo árabe.
AL-MAQQARI (1967) *Nafh Al-Tib Fi-Ghusn Al-Andalus Al-Ratib Wa-Dhikr Waziriha Lisan Al-Din Ibn Al-Khatib*, Muhammad Muhyi Ad-Din Abd Al-Hamid (ed.), (1967), Bayrut.
ALONSO VILLA, Miguel Ángel (1991-1995) Gran Enciclopedia de la Región de Murcia.
AL-QASIM B. YUSUF AL-SIBTI AL-TUJIBI (1975) Mustafad Al-rihla wa'il-ightirab. Tunis.
AL-RAHMAN BADAWI, A. (1966) (Editor), Rasa'il, Al-Qahira.
AL-SAKHAWI. *Al-Qawl Al-munbi.*
AL-TAFTAZANI Abu 'l-Wafa Al-Ganimi (1973) Ibn Sab'in wa-falsafatuhu Al-sufiyya. Dar Al-kitab Al-lubnant, Bayrut.
AL-UDRI (1965) Tarsi 'Al-ajbar, de. 'Abd Al-'Aziz Al-Ahwani, Madrid, IEEI; trad. parcial, E. Molina López, "La cora de Tudmir según Al-'Udri", Cuadernos de Historia del Islam, 4 (1972).
ÁLVAREZ, Lourdes Maria (2009) Abu Al-Hasan Al-Shushtari: songs of love and devotion. Paulist Pres.
ALVEREZ, Lourdes Maria & SELLS, Michael A. (2010) Songs of Love and Devotion. Paulist Press, Mahwah, NJ.
ÁLVEREZ, Lourdes Maria (2004) Reading the Mystical Signs in the Songs of Abu Al-Hasan Al-Shushtari. In: *Muwashshah* (proceedings of SOAS conference).
AMARI, Michele (1853) Questions Philosophiques adressées aux savants musulmans, para l'empereur Fréderic II. In: Joural asiatique, 5, number 1, Paris. (Ms. Huntington 534, Bodleian Library, University of Oxford), pp. 240-274.
AMIGUES François, DE MEULEMEESTER Johnny & MATTHYS André (1992) 2a Campaña de excavaciones arqueológicas en el Cabezo de la Cobertera (Abáran-Blanca). Campaña del 25 de octubre al 5 de noviembre de 1989. In: *Memorias de Arqueología 1989, Primeras Jornadas de Arqueología Regional,*

Murcia 21-24 Marzo 1990, Collección de Memorias arqueológicas, n° 4, Murcia, 495-509.
AMIGUES François, DE MEULEMEESTER Johnny & MATTHYS André (1996) 3a Campaña de excavaciones arqueológicas en el cerro de la Cobertera (Abáran-Blanca, Murcia). In: *Memorias de Arqueología 1990,* Collección de Memorias arqueológicas, n° 5, Murcia, pp. 597-604.
AMIGUES, F., DE MEULEMEESTER, J. y MATTHYS, André (1998) Un grenier fortifié almohade dans la région de Murcie: Le *Cabezo de la Cobertera* (Abarán-Blanca). In: A. Rousselle y M.C. Marandet (comps.), *Le paysage rural et ses acteurs*, Perpinyà, Presses Universitaires de Perpignan.
AMIGUES, F., DE MEULEMEESTER, J. y MATTHYS, André (1999) Archéologie d'un grenier collectif fortifié hispano-musulmán: le Cabezo de la Cobertera (Vallée du Río Segura / Murcie). In: *Castrum*, 5: *Archéologie des espaces agraires méditerranéens au Moyen Âge*,: 347-359. Madrid, Casa de Velázquez.
ANSARI, Abdul Haq (1985) Ibn Taymiyyah and sufism. In:Islamic Studies, Vol. 24, No. 1, Spring, pp. 1-12.
ARBERRY, A.J. (1972) The Chester Beatty Library, vol. 1.
ARVIDE CAMBRA, Luisa Arvide (2009) Las Cuestiones Sicilianas. Publisher GEU, Granada.
ARVIDE CAMBRA, Luisa Maria (2013) Ibn Sab'in and the Sicilian Questions. In: International Review of Social Science and Humanities, Vol. 5, Nº 2, pp. 225-228.
ASATRIAN, Mushegh (2003) Ibn Khaldun on Magic and the Occult. In: Iran & the Caucasus, Vol. 7, Nº 1/2, pp. 73-123.
ASÍN PALACIOS, Miguel (1914) Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofia Hispano-Musulmana. Madrid, E. Maestre.
ASÍN PALACIOS, Miguel (1914-1997) The mystical philosophy of Ibn Masarra. Reprint E.J. Brill, Leiden.
ASÍN PALACIOS, Miguel (1946) Ibn Masarra y su escuela. In: Obras escogidas, Madrid: CSIC, I.
ASÍN PALACIOS, Miguel (1978) The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers,
AYALA MARTÍNEZ, Carlos de (1995) Libro de Privilegios de la Orden de San Juan de Jerusalén en Castilla y León (s.s. XI-XV). Madrid.
AZIZ AL-AZMEH (2003) Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation. Central European University Press. New York.

BADAWI, Abdurrahman (1956) Ibn Sab'in y la oración mental. In: Revista del Instituto Egipcio de Estudios islámicos, Nº 4, 1-2, pp. 131-135.

BADAWI, Abdurrahman (1956) L'Humanisme dans la Pensée arabe. In: Studia Islamica, Nº 6, pp. 67-100.

BADAWI, Abdurrahman (1957) 'Ahd Ibn Sab'in li-talamidihi. In: Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid, V, Nº 1-2, Sección árabe, pp. 1-103.

BADAWI, Abdurrahman (1957) Testamento de Ibn Sabín a sus discípulos. In: Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid, V, Nº 1-2, pp. 249-253.

BADAWI, Abdurrahman (1958 [1960]). El panteismo integral de Ibn Sab'in. In: Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid. Vol. VI, Fasc. 1-2, pp. 103-108.

BADAWI, Abdurrahman (1965) Rasa'il Ibn Sab'in (Letters of Ibn Sab'in), Cairo.

BADAWI, Abdurrahman (1967) Les points de rencontre de la mystique musulmane et de L'Existentialisme. In: Studia Islamica, Nº 27, pp. 55-76.

BASHIER, Salman H. (2011) The story of Islamic Philosophy: Ibn tufayl, Ibn Al-'Arabi, and Others on the Limit between Naturalism and Traditionalism. State University o New York Press, Albany, NY.

BAYKARA, Abdulbaki (1928) Dârulfunun İlahiyat Fakultesi Mecmuası, Tarihî, Ictimâî, Dinî, Felsefî, Üçüncü sene, onuncu sayı, Teşrin-i evvel 1928, Şehzadeaşı Evkaf Matbaası, 1928, pp.65-89.

BAYKARA, Abdulbaki (Year unknown) İbni Seb*'în*: [Yenikapı Mevlevîhanesi son şeyhi] ... Nihad Çetin anısına çıkan Şarkiyat Mecmuasının VIII. sayısında yayımlandı, pp.131-153.

BAZZANA, André & MEULEMEESTER, Johnny de (1998) Irrigation systems of Islamic origin in the Valle de Ricote (Murcia, Spain). In: Ruralia II, Památky archeologické – Supplementum 11, Praha, pp. 152-160.

BELLVER, Jose (2013) "Al-Ghazali of Al-Andalus": Ibn Barrajan, Mahdism, and the Emergence of learned Sufism on the Iberian Peninsula. In: The Journal of the American Oriental Society, Vol. 133, Nº. 4, pp. 659-681.

BENABUD, M'hammad (2013) El pensamiento andalusí y sus fuentes durante el siglo XI. In: Minervae Baeticae. Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras, 2ª época, 41, pp. 185-232.

BERMAN, Lawrence V. (1961) The Political Interpretation of the Maxim: The Purpose of Philosophy is the Imitation of God. In: Studia Islamica, Nº 15, pp. 53-61.

BERMEJO, V., The 'Zalmedina' of Cordoba. The Formation of Al-Andalus: Part I. Vermont: Ashgate Publishing Co.
BILLINGS III, Louis Albert (2007) The Nature, Structure, and Role of the Soul in the Hermetic Order of the Golden Dawn. A thesis presented to the faculty of California State Universiyt Dominguez Hills.
BLADEL, Kevin van (2009) The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science. Oxford, University Press.
BOZKURT, Birgül (2008) Ibn Seb'in'in Hayati, Ilmi Kisiligi ve Eserleri, CUIF Dergisi, Sivas, XII/2, pp. 347-380.
BOZKURT, Birgül (2008) Ibn Seb'in'in metodu hakkında ayrica bkz. Birgül Bozkurt. Ibn Seb'in'in Hayati, Eserleri ve Felsefi Görüşleri, Yayinlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara. Unpublished thesis.
BOZKURT, Birgül (2009) Enduluslu filozof-sufi Ibn Seb'in'e gore hakikati arayanlar. In. Istem, Yil:7, Sayi: 14, pp. 283-309.
BOZKURT, Birgül (2010) Abdulbaki Golpinarli. Trskp. Ve Sad.: Ibn Seb'in. In: Toplum Bilimleri. Haziran, 4 (7), pp. 293-312.
BOZKURT, Ömer (2008) Ibn Seb'in ve hakkinda yapilan çalismalar. In: Istem, Yil: 7, Sayr: 14, pp. 191-206.
BRENAN, Gerard (1951) The Literature of the Spanish People: From the Roman Times to the Present Day. Cambridge at the University Press.
BROCKELMANN, C. (1937) Geschichte der Arabischen Litteratur (Vol. I), (1937), pp. 465-466, Leiden; and Supplementband (Vol.I), (1937), 844-845, Leiden.
BURESI, Pascal (2004) La frontière entre chrétienté et Islam dans la pénisule Ibérique: du Tage à la Sierra Morena (fin Xe-milieu XIIIe siècle. Publibook, Paris.
BURNETT, Charles (1995) Master Theodore, Frederick II's Philosopher. In: Federico II e la nuove culture, Atti del XXXI convegno storico internazionale, Todi, 9-12 ottobre 1994. Spoleto, pp. 225-285.
BUSSE, H. (1968) Sheikh Abd Al-Ghani and Nabulusis Reisen im Libanon, (1100/1689/1112/1700) In: Der Islam, XLIV, pp. 73-77.
BUTLER, Sean (2012) Monistic Interpretations of *Tawheed* in the Sufi Notion of *Wahdat Al-wujud.* 2012 Hawaii University International Conferences on Arts and Humanities Conference Proceedings, ISSN-2162-917X, pp. 1-23.
BUTSHISH, I. Al-Q. (1993) Al-Maghrib wa'l-Andalus fi'asr Al-muräbitïn. Beirut.
CAETANI, LEONE & GABRIELI, GIUSEPPE (1915) Onomasticon arabicum, ossia Repertorio alfabetico dei nomi di

persona e di luogo contenuti nelle principali opere storiche, biografiche e geografiche, stampate e manoscritte, relative all'Islām, compilato per cura di Leone Caetani e Giuseppe Gabrieli. Casa editrice italiana, Roma, II.

CALERO SECALL, Isabel (1987) Los Banu Sidi Buna.Separata de la Revista "Sharq Al Andalus, Nº 4, Universidad de Alicante, pp. 35-44.

CALVO GARCÍA-TORNEL, F. & LÓPEZ BERMÚDEZ, F. (2014) Valle de Ricote, escenario en donde se funden las historias geológica, geomorfologica y humana. In:Murgetana, Nº 131, Año LXV, pp. 35-47.

CAPDEVILA, Ramón María (1928) Historia de la Muy Noble y Muy leal Villa, hoy Excelentísima ciudad de Cieza..., Vol. II, Murcia.

CARMONA GONZÁLEZ, Alfonso (2005) El Valle de Ricote en época andalusí. III Congreso Turístico Cultural del Valle de Ricote "Despierta tus Sentidos". Ojos, 25 y 26 de Noviembre, pp. 129-142.

CARMONA GONZALEZ, Alfonso (2007) De nuevo sobre Ibn Sab'in. In: 4º Congreso Internacional Valle de Ricote "Despeirta tus Sentidos". Centro cultural de Ricote del 8 a 11 de Noviembre de 2007. Edición: Consorcio Turístico Mancomunidad "Valle de Ricote", pp. 159-162.

CASEWIT, Yousef Alexander (2008) The Objective of Metaphysics in Ibn Sab'in's Answers to the Sicilian Questions. In: Iqbal Review (Pakistan), Vol. 49, Nº 2, pp. 1-6.

CHITTICK, William C. (1994) Rumi and *Wahdat Al-wujud.* In: Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi. Edited by A. Banani, R Hovannisian, and G. Sabagh (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 70-111.

CHODKIEWICZ, Michel & BALYANI, Awhad Al-din (1982) Epître sur l'unicité absolue.

COLIN, G. S. (1933) De l'origine grecque des 'chiffres de Fès' et de nos 'chiffres arabes'. In. *Journal Asiatique* 222, pp. 193-215.

COOK, Benamin G. (2012) Ibn Sab'in and Islamic Orthodox: A Reassessmen. In: Journal of Islamic Philosophy, Vol. 8.

COOPER, Elisabeth Jane (2006) Is Rational Mysticism Compatible with Feminism? A critical examination of Plotinus and Kashani. Thesis submitted in fulfilment of the requirements for the Degree of Ph.D. in Philosopy in the University of Canterbury.

CORBIN, Henry (1993) History of Islamic Philosophy. Translated by Liadain Sherrard with the assistance of Philip Sherrard. Kegan Paul International, New York in association with Islamic Publications for the Institute of Ismaili Studies, London.

CORNELL, Vincent J. (1997) The way of the Axial Intellect. The Islamic Hermetism of Ibn Sab'in. In: Journal of the Muhyiddin Ibn "Arabi Society, Volumen XXII, pp. 41-79.
CORNELL, Vincent J. (1998) The Worship of a Muslim Hermetists: The Prayers of Ibn Sab'in. In: Avoda and Ibada. Liturgy and Ritual in Islamic and Judaic Traditions. Institute for Islamic-Judaic Studies. Center for Judaic Studies. University of Denver 8. – 10.03.1998.
CORNELL, Vincent J. (2007) The all-Comprehensive Circle (Al-Ihata): Soul, Intellect, and the Oneness of Existence in the Doctrine of Ibn Sab'in. In: Sufism and Theology. Edited by Ayman Shihadeh, pp. 31-48.
CORRIENTE CORDOBA, Federico (1983) Observaciones sobre la métrica de as-Sustari. In: Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo, Vol. 5-6, pp. 39-87.
CORRIENTE CORDOBA, Federico (1988) Poesía estrófica (cejeles, y/o muwassahat) atribuida al místico granadino As-Sustari (siglo XVIII d. C.). Editorial: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
CORTÉS GARCÍA, Manuela (1995) Nuevos datos para el estudio de la música en Al-Andalus de dos autores granadinos: Al-Sustari e Ibn Al-Jatib. In: Música oral del Sur: revista internacional, Nº 1, pp. 177-194.
CRUZ HERNÁNDES, M. (1993) Historia del pensamineto en el mundo islámico, rev. And exp. Ed., 3 vols. Madrid Alianza Editorial.
DANE, Kirstin Sabrina (2006) Power Discourse and Heresy in Al-Andalus: The Case of Ibn Masarra. Thesis submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research. In partial fulfillment of the requirements for The degree of Masters of Arts. Institute of Islamic Studies. Mcgill University, Montreal.
Daral Ma'rifa li Al-Tiba'a wa Al-Nashr, 1986.
DARÍO CABANELAS, O.F.M. (1955) Federico II de Sicilia e Ibn Sab'in de Murcia. "Las cuestiones sicilianas". In: Miscelanea de Estudios Árabes y Hebraicos Universidad de Granada, 1955-IV, pp. 31-64.
DE MEULEMEESTER Johnny & MATTHYS André (1992) Un grenier fortifié murcien hispano-musulmán et mudégar, Medieval Europe 1992, Rural Settlement. Preprinted Papers Volumen 8, pp. 113-118.
DE MEULEMEESTER Johnny & MATTHYS André (1998) The conservation of grain and the fortified granaries from the Maghreb to central Europe. In: *Ruralia II (Spa 1997), PamátkyArcheologické - supplementum 11*, Praha, 161-171.

DE MEULEMEESTER Johnny, AMIGUES François & MATTHYS André (1995) Un grenier fortifié murcien hispano musulmán et mudéjare, *Boletín de Arqueología medieval 7*, 1993 (1995), pp. 129-134.

DE MEULEMEESTER, J. y MATTHYS, André (1995) Un grenier collectif fortifié hispano-musulman? Le Cabezo de la Cobertera (Vallée du Río Segura / Murcie). Bilan provisoire d'une approche ethnoarchéologique. In: A. Bazzanna y M.-C. Delaigue (eds.), *Ethnoarchéologie mediterranéenne*: pp. 181-196. Casa de Velázquez, Madrid.

DE MEULEMEESTER, J., AMIGUES, F. y MATTHYS, André (1993) Un grenier fortifié murcien hispano-musulman et mudejare. *Boletín de Arqueología Medieval*.

DERMENGHEM, Émile (1981) Vies des saints musulmans.

DRAPER, John William (1915) History of the Conflict between Religion and Science. New York.

DUGGAN, T. Mikail P. (2014) Veil of light. In: Mediterranean Journal of Humanities, IX/1, pp. 129-157.

DUNCAN BLACK, Macdonald (1903) Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory. New York.

DUNLOP, D.M. (1945) A Spanish Muslim Saint: Abu'l-'Abbas Al-Mursi. In:The Muslim World, Nº 45, pp. 181-196.

DUNLOP, D.M. (1952) The Diwan attributed to Ibn Bajjah (Avempace). In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 14, Nº 3, Studies Presented to Vladimir Minorsky by His Colleageagues and Friends, pp. 463-477.

EL MOUSSAOUI TAIB, Abdellah (2014) El sufismo esotérico de Ibn Sabin, (s. VII-XIII d.C.). Dissertation.

EL MOUSSAOUI TAIB, Abdellah (2014) El sufismo esotérico de Ibn Sabin, (s. VII-XIII d.C.). Tesis doctoral. Facultad de Filosofía. Departamento de Filosofía III (Hermenéutica y Filosofía de la Historia. Universidad Complutense de Madrid.

EL NASHAR, Ali Sami (1953) Abul Hasan Al Sustari místico andaluz y autor de zéjeles y su influencia en el mundo musulmán. In: Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos. Número especial, Primer año, Nº 1, pp. 122-155.

ELMORE, Gerald (1998) New Evidence on the Conversion of Ibn Al-Arabi to Sufism. In: Arabica, T. 45, Fasc. 1, pp. 50-72.

ELMORE, Gerard (1997) New Evidence on the Early Life of Ibn Al-'Arabi. In: Journal of the American Oriental Society, 117, 2, pp. 347-439.

ELMORE, Gerard (2000) Poised Expectancy: Ibn Al-‘Arabi’s Roots in “Sharq Al-Andalus”. In: Studia Islamica, Nº 90, pp. 51-56.
ERNST, Carl W. (1985) Hagiography to Martyrology: Conflicting Testimonies to a Sufi Martyr of the Delhi Sultanate. In: History of Religions, Vol. 24, Nº 4, pp. 308-327.
FARMER, Henri George (1929) A history of Arabia Music to the XIII. London.
FARMER, Henry George (1946) “Ghosts”. An Excursus on Arabic Musical Bibliographies. In: Isis, Vol. 36, Nº 2, pp. 123-130.
FAURE, Adalophe (1960-2006) Ibn Sab’in. In: The Encyclopaedia of Islam New Edition. Leiden: Brill.
FERHAT, Halima (1994) Littérature eschatologique et espace sacré au Maroc: Le cas de Massa. In: Studia Islamica, Nº 80, pp. 47-56.
FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Francisco (1866) Los mudéjares de Castillo.
FIERRO BELLO, Maribel (1987) La heterodoxia en Al-Andalus durante el período omeya, Madrid: IHAC.
FIERRO BELLO, Maribel (1994) Mahdisme et eschatologie dans Al-Andalus. In: A. Kaddouri. Madhisme. Crise et changement dans l’histoire du Maroc. Actes de la table ronde organisée à Marrakech para la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rebat du 11 au 14 Février 1993. Rabat, pp. 47-69.
FIERRO BELLO, Maribel (1999) Doctrinas y movimientos de tipo mesiánico en Al-Andalus. In: Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval: IX Semana de Estudios Medievales, Nájera, 1998. Coord. Por José Ignacio de la Iglesia Duarte, pp. 159-176.
FIERRO BELLO, Maribel (2000) El espacio de los muertos: fetuas andalusíes sobre tumas y cementerios. In: L'urbanisme dans l'occident musulman au moyen âge: aspects juridiques / Maribel Fierro (aut.), Jean-Pierre van Staëvel (aut.), Patrice Cressier, pp. 153-190.
FIERRO BELLO, Maribel (2008) Notes on Reason, Language and Conversion in the 3th Century in the Iberian Peninsula. In: Quaderns de la Mediterrania. Ramon Llull and Islam, the Beginning of Dialogue, pp. 295-302.
FIERRO BELLO, Maribel (2011) Ulemas en las ciudades andalusíes: Religión, política y prácticas sociales. In: I Congreso Internacional. Escenarios urbanos de Al-Andalus y el Occidente musulmán. Vélez-Málaga, 16-18 de junio de 2010. Edición científica: Virgilio Martinez Enamorado, pp. 135-165.
FIERRO BELLO, Maribel (2013) Heresy *and Political legitimacy in Al-Andalus* - Andrew P. Roach and James R. Simpson (eds.),

Heresy and the making of European culture. Medieval and Modern Perspectives. Ashgate.

FLETCHER, Madeleine (1991) The Almohad Tawhíd: Theology which relies on logic. In: Numen, International Review for the History of Religions, Vol. 38 Fasc. 1 (Jun., 1991), pp. 110-127.

FRANK, Daniel & LEAMAN Oliver (2005) History of Jewish Philosophy. London.

FRISHKOPF, Michael (2000) Inshad Dini and Aghani Diniyya in Twentieth Century Egypt: A Review of styles, Genres, and Availabe recordings. In: Middle East Studies Association Bulletin, Vol. 34, Nº 2, pp. 167-183.

GALINDO AGUILAR, Emilio (2000) Al-Sustari: peregrino y juglar del amor. Madrid: Darek-Nyumba.

GARCIA ANTON, J. (1980) La cultura Arabe en Murcia. In: Historia de la Region de Murcia, Volumen III, Ediciones Mediterraneo S. A., Murcia.

GARCÍA AVILÉS, José María (1999) Una sociedad agraria en tierras de la Orden de Santiago: El Valle de Ricote (1740-1780) Tesis doctoral (Cum Laude) en la Universidad de Murcia.

GARCÍA AVILÉS, José María (2000) El Valle de Ricote: fundamentos económicos de la Encomienda Santiaguista, 1740-1780. Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio.

GARCÍA DÍAZ, Isabel (1989) Documentos del Siglo XIV Archivo de la Catedral de Murcia. Colección de documentos para la historia del Reino de Murcia. Academia Alfonso X el Sabio, Volumen 13, Murcia.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes (1990) La conjonction du sufisme et du sharifsme au Maroc: le Mahdi comme sauveur. In: Revue du monde musulman et de la Méditerranée, Nº 55-56, pp. 233-256.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes (2005) Messianism and Puritanical Reform: Mahdis of the Muslim West.

GARRIDO CLEMENTE, Pilar (0000) Sobre el Kitab Al-Garib Al-muntaqa min kalam ahl Al-tuqa de Ibn Jamis de Evora, atribuido a Ibn Masarra. In: Al-Qantara, Madrid (In Press).

GARRIDO CLEMENTE, Pilar (2009) Ibn Masarra a través de las fuentes: Obras halladas y escritos desconocidos. In: Estudios Humanísticos. Filología, 31, pp. 87-106.

GARRIDO CLEMENTE, Pilar (2010) IBN Jamis de Évora: Kitab al-Garib al-Muntaqa Min Kalam Ahl al-Tuqa (el Lenguaje de los Sufíes). Cáceres, España. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura.

GARRIDO, V.P. (2006) Ibn Masarra. In: J. Lirola Delgado y J.M. Puerta Vílchez (ed.), Biblioteca de Al-Andalus: De Ibn Al-Labbaña a Ibn Al-Ruyuli [Enciclopedia de la Cultura Andalusí, I] 4, (Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes), Nº 788, pp. 150-154.

GASPAR REMIRO, Mariano (1905) Historia de Murcia musulmana: obra laureada. Zaragoza, Andrés Uriarte.

GEOFFROY, Eric (1995) Le traité de soufisme d'un disciple d'Ibn Taymiyya: Ahmad 'Imad Al-din Al-Wasiti (d. 711/1311) In: Studia Islamica, Nº 82, pp. 83-101.

GEOFFROY, Eric (1998) L'Apophatism chez les mystiques de l'islam, (religioperennis.org), pp. 1-12.

GILLIOT, Claude (1998) Mythe et théologie: calame et intellect, prédestination et libre arbitre. In: Arabica, T. 45, Fasc. 2, pp. 151-192.

GILLIOT, Claude (2010) Koninuität und Wandel in der «Klassischen» Islamischen Koranauslegung (II./VIII.-XII./XIX. Century). In: Der Islam, 85, pp. 1-155.

GIMÉNEZ SOLER, Andrés (1905-1907) Caballeros españoles en Africa y africanos en España, Revue Hispanique, vols. 12 and 16.

GOITEIN, S.A. (1953) A Jewish Addict to Sufism: in the time of the Nagid David II Maimonides. In: The Jewish Quarterly Review, Vol. 44, No. 1, pp. 37-49.

GOLDZIHER, Ignaz (1893) Ibn Hud, the Mohammedan Mytic, and the Jews of Damascus. In: The Jewish Quarterly Review, Vol. 6, No. 1, Oct., pp. 218-220.

GÖLPINARLI, Abdülbaki (1928) Ibn Seb'in, Daru'l-Fünun lahiyat Fak. Mecmuasi, st. sy. X.

GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel (1928) Historia de la literatura arábigo-española. Editorial Labor, Barcelona.

GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel (1930) *Los mozárabes de Toledo de los siglos XII y XIII*, vol. IV, Madrid.

GREEN, Nile (2012) Sufism: A Global History. Oxford.

GRIGNASCHI, Mario (1955) Ibn Sab'in: Al-Kalamu 'ala-l-masa'ili-ç-çiqiliyyati. Trattato sulle domande siciliane (Domanda II, traduzione e commento). In: Archivio Storico Siciliano, serie III, 7, pp. 7-91.

GRIGNASCHI, Mario (1955) Ibnu Sab'in, Al-Kalamu 'ala-l-masa'ili –ç-çiqiliyyati. Trattato sulle domande siciliane. Domanda II. Traduzione e comment. In: Archivio Storico Siciliano, 3. Série, 7, pp. 7-91. (French translation of Question II).

GROFF, Peter S. & LEAMAN, Oliver (2007) Islamic Philosophy A-Z. Edinburg University Press Ltd., Edinburgh.

GUICHARD, Pierre (2001) Al-Andalus frente a la conquista cristiana: los musulmanes de Valencia. Biblioteca Nueva. Universidad de València.

GUTAS, Dimitri (2002) The study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy. In: British Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 29, Nº 1, pp. 5-25.

HAJEBRAHIMI, Tahereh (2013) A Survey on the History of Thoughts Interaction from Philo to Ibn Al-Arabi. In: Research Journal of Recent Sciences, Vol. 2 (11), pp. 76-83.

HALLAQ, Wael b. (1997) A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-fiqh. Cambridge University Press, Cambridge.

HAMID NASEEM RAFIABADI (2009) The Intellectual Legacy of Ibn Taimiyah, New Delhi.

HAMPE, K. (1899) Kaiser Friedrich II. In: Historische Zeitschrift, Bd. 83, H. 1, pp. 1-42.

HANAFI HASAN (1992) Ruh Al-andalus wa nahda Al-garb Al-hadith, qira' a fi l-masa'il Al-siqilliyya l-Ibn Sab'in. In: Humurn Al fikr wa'l-watan, vol. I. Al-Andalus, Al-Qahira, pp. 145-163.

HANIF, N. (2002) Biographical Encyclopaedia of Sufis: Africa and Europe.

HANIF, N. (2002) Biographical Encyclopaedia of Sufis: Central Asia and Middle East. Sarup & Sons, New Delhi-11002.

HAQUE, Serajul (2004) Theologico-Philosophical thought, chapter 41. A History of Muslim Philosophy. Volume II, Book Four. Later centuries. Edited and introduced by M.M. Sharif. Pakistan Philosophical Congress, pp. 796-818.

HASKINS, Charles. H. (1921) Michael Scot and Frederick II. In: Isis, Vol. 4, Nº 2, pp. 250-275.

HASKINS, Charles. H. (1922) Science at the Court of the Emperor Frederick II. In: The American Historical Review, Vol. 27, No. 4 (Jul, 1922), pp. 669-694.

HILLENBRAND, Robert (1994) Islamic Architecture: Form, Function and Meaning. New York: Columbia University Press.

HIMMICH, Bensalem (2011) A Muslim Suicide. Syracuse University Press. New York.

HITTI, Philip K. (1956) History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present. MacMillan and Company Limited. London, Sixth Edition.

HOFFMAN, Valerie (1995) Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt. Columbia, SC: University of South Carolina Press.

HUIZINGA, J. (1950) Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture. Roy Publishers, New York.
IBH AL-HAJJ, *Al-Madkahl,* vol. II.
Ibn 'Imad Al-Hanbali, *Shadharat ad-Dahanli-Akhbar min Dhahab*, Maktaba Al-Muqaddisi. Cairo, 1940.
IBN AL-JATIB, Lisan Al-Din (1977) Al-Ihata fi Ajbari Granata, First Edition of M. 'A. 'Inan, Al-Qahira, Vol. 2 and 4.
IBN AL-MULAQAN, *Tabaqat Al-Awliya'.*
IBN AL-MURABIT, *Zawahir Al fikar,* vol. II, pp. 533-546.
IBN ATA ALLAH AL-ISKANDARI (2005) The Subtle Belessings in the Saintly Lives of Abul Al-Abbas Al-Mursi & His Master Abu Al-Hasan Al-Shadhili, translated by Nancy Roberts, ed. Fons Vitae.
IBN HAYYAN (1998) Al-muqtaba V.
IBN KHALDUN (1862-1868) Prolégomènes, trad, de Slane. Paris, Vol. II, pp. 195-199.
IBN KHALDUN (1959) Kitab Al-'ibar, Beirut, VI, 634 ff.
IBN KHALDUN (1980) The Muqaddimah: an introduction to history; in three volumes. Bollingen Foundation Inc., New York.
IBN KHALDUN (1991) La Voie et la Loi: ou, Le Maìtre et le juriste. Sindbad.
IBN KHALLIKAN (1843) Ibn Khallikan's Biographical Dictionary, Volume 2.
IBN SAB'IN (1956) Resailu Ibn Seb'in, Tahkik: Abdurrahman Bedevî, Daru'l Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercume, Cairo.
IBN SAB'IN (1965) Risala Al-Ihata, edition of 'Abd Al-Rahman Badawi. Cairo.
IBN SAKIR AL-KUTUBI (1980) Fawat Al-Wafayat.ʿUyun Al-Tawarij, Al-Qahira, Vol. II.
IBN SAKIR AL-KUTUBI (1980) Uyun Al Tawarij. Al-Qahira, Vol. XX.
IBN SHAKIR AL-KUTUBI, *Fawat Al-Wafayat*, Vol XXI.
IBN TAYMIYYAH (1323) Majmu 'at Al-Rasa'il Al-Kubra, Cairo.
IBN TAYMIYYAH (1930) Rasa'il wal Masa'il (Letters and Issues), Cairo.
IBRAHIM KALIN (2010) Knowledge in Later Islamic Philosophy: MullaSadra on Existence, Intellect, and Intuition. Oxford, University Press.
IBRAHIM, Tawfiq (2005) A dinar of 'Ali Ibn 'Ubaid struck in Murcia in the year 542H. In: XIII Congreso Internacional de Numismática, Madrid 2003, Actas II, Madrid, pp. 1593-1597.

ISMA'IL IBN KATIR (1947) Al-Bidaya wa-l-Nihaya. Critical Edition of 'Abdellah Ibn 'Abdel Muḥsin Al-Turki. Al-Qāhira, Dar Hayar, Vol. XVII.

JAHAR, Asep Saepudin (1999) Abu Ishaq Al-Shatibi's reformulation of the concept of Bida'a: a study of his Al-i'tisam. A Thesis submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research in partial fulfillment of the requirements of the degree of Master of Arts. Institute of Islamic Studies. McGill University Montreal, Canada.

JALÁLU'DDÍN A'S SUYÚTI & JARRET, H.S. (1881) History of the Caliphs, Calcutta.

JANSSENS, Jules L. (2007) A Remarkable Thirteenth-Century Compendium of «Aristotelian» Philosophy: Ibn Sab'in's «Sicilian Questions» (RE: A Text and Study by Anna Akasoy). In: Bulletin de philosophie médiévale, Louvain-la-Neuve 49, pp. 51-66.

JAQUES-MEUNIER, D. (1949) Greniers collectifs. In: Hesperis (Archives Berbères et Bulletin de L'Institut des Hautes Études Marocaines), XXXVI, 1-2, pp. 97-138.

JIMÉNEZ CASTILLO, P. (2002) Las fuentes arqueológicas árabes sobre el antiguo Reino de Murcia. *Tudmir 2001*. Conference on the 22nd January, 2002 in the building of C.A.M. at Cieza.

JOHNSON, N. Scott (1995) Ibn Sab'in, Shushtari and the Doctrine of Absolute Unity. In: Sufi. A journal of Sufism, Khaniqahi Nimatullahi Publications. Issue 25, pp. 24-31.

JOHNSON, N. Scott (1995) Ocean and Pearls: Ibn Sab'in, Shushtari and the Doctrine of Absolute Unity. In: The Magazine of Khaniqahi Nimatuallahi, Issues 25-32.

JONES, Linda G. (2012) The Power of Oratory in the Medieval Muslim World, New York: Cambridge University Press.

JONES, Linda G. (2013) A Nuptial Sermon by Ibn Al-Jannan: A Surprising Source on Commercial Relations Between Murcia and Genova (1245) La Corona catalanoaragonesa, l'Islam i el món mediterrani. Estudis d'història medieval en homenatge a la doctora Maria Teresa Ferrer i Mallol: pp. 409-415.

KADRI, Alice (2013) El componente árabe en el arte de Sicilia. Las cuestiones sicilianas: primer seminario internacional sobre la Sicilia árabe, 10 juin 2013, Madrid.

KARLIGA, Bekir (1995) Miftahu Buddu'l-Arif. In: Islam Tetkikleri Dergisi (Review of Islamic studies). CILD Volume: IX. Edebiyat Fakultesi Basimevi, Istanbul, pp. 303-343.

KATTOURA, George (1977) Das Mystische und Philosphische System des Ibn Sab'in. Unpublished thesis, University of Tubingen.

KATTOURA, George. (1978) *Budd Al-'arif* (Idol of the Gnostic), Beirut. Lebanon: Dar alAndalus and Dar Al-Kindī, pp. 320-324.
KATTOURA. *Die Mystische und Philosophische System.*
Kattura, George. (1978) *Budd Al-'arif* (Idol of the Gnostic), Beirut.
KELLER, Carl A. (1999) Perceptions of Other Religions in Sufism. In: Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey. Edition of Jacques Waardenburg. New York, London, pp. 181-194.
KENNY, Joseph (1984) Sufism. In: *Nigerian Dialogue*, 4, pp. 11-16.
KING, David A. (1990) A Survey of Medieval Islamic Shadow Schemes or Simple Time-Reckoning. In: Oriens, Vol. 32, pp. 191-249.
KINGTON, T.L. (1862) History of Frederick the Second, London. Vol. I, pp. 436-438.
KNYSH, Alexander (1968) Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Maing of a Polemical Image.., New York.
KNYSH, Alexander (1999) Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam. State University of New York.
KNYSH, Alexander (2000) Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition, the Making of a Polemical Image in Medieval Islam by Alexander K. Knysh. Review by: Michel Chodkiewicz. In: Studia Islamica, Nº 90, pp. 179-182.
KONINGSVELD, P.S. van (1995) Muslim Slaves and Captives in Western Europe during the Late Middle Ages. In: Islam and Christian-Muslim Relation, vol. 6, Nº 1, pp. 5-23.
KRAEMER, Joek L. (1992) The Andalusian Mystyk Ibn Hud and the Conversion of the Jews. In: Israel Oriental Studies, Vol. 12, pp. 59-73.
KUIJT, Ian and FINLAYSON, Bill (2009) Evidence for Food Storage and Predomestiacation Granaries 11,000 Years Ago in the Jordan Valley. Edited by Ofer Bar-Yosef, Harvard University, Cambridge, MA. (10966–10970. PNAS, July 7, 2009, vol. 106, no. 27)
KUTLUER, Ilhan (1999) Ibn Seb'in. Sufi filozof. Madd., Islam Ansiklopedisi, TDV, Ist., pp. 306-312.
KUTUBI. Fawat Al-wafayat.
LABARTA, A. and BARCELÓ, C. (1988) *Números y cifras en los documentos arábigohispanos*, Córdoba, Universidad.
LAGERLUND, Henrik (2011) Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500, Canada.
LANGERMANN, Y. Tzvi (2009) Avicenna and His Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers.

LAOUST, Henri (1960) Une Fetwa d'Ibn Taimiya sur Ibn Tumart. In: BIFAO LIX (1960), pp. 177-178.

LATOR, Stefan (1942) Die Logik des Ibn Sab'in aus Murcia. Doctoral thesis, University of Munich. Printed in Rome.

LATOR, Stefan (1944) Ibn Sab'in de Murcia y su "Budd Al-'arif," Al-Andalus, IX (1944), pp. 371-417.

LAZARUS-YAFEH, H. (1992) Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism (Princeton. Princeton University Press).

LEAMAN, Oliver (2000) Encyclopaedia of Asian Philosophy.

LEVI DELIA VIDA, G. (1934) Appunti e quesiti di storia letteraria araba. In: *Rivista degli Studi Orientali* 14, pp. 281-283.

LISAN AL DIN IBN AL KHATIB (1977) Al-Ihata fi Akhbar Gharnatah, Vol. 4.

LISAN AL-DIN IBN AL-KHATIB (1970) *Rawdat Al-ta'rif bi'l-Hubb Al-Sharif,* ed. M. Kattani, 2 vols. Casablanca: Dar Al-Thaqafa, Vol. II.

LISÓN HERNÁNDEZ, Luis (1986) Aportaciones para la historia del regadío en Abarán: 1.492-1.856. In: *Programa de Festejos de Abarán*, 1986.

LISON HERNÁNDEZ, Luis (2002) Valle de Ricote (Murcia): Encomienda de la Orden de Santiago. En: V. Curso. Abarán: acercamiento a una realidad. Del 11 al 19 de abril de 2002. Centro de Estudios Abaraneros., pp. 28 – 54.

LITTLE, Donald P. (1970) An introduction to Mumlük Historiography (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH.

LIVERMORE, H.V. (1947) A History of Portugal.

LOHR, Charles (1989) Islamic influences in Lull's Logic. In: Estudi General 9. Barcelona, pp. 147-157.

LOHR, Charles (2000) The Arabic background to Ramon Lull's Liber Chaos" (Ca. 1285) In: Traditio, Vol. 55, pp. 159-170.

LOMBA, Joaquín (2013) El pensamiento islámico occidental. In: Enciclopedia Iberoamericano de Filosofía, Vol. 19, pp. 235-280.

LÓPEZ MORENO, Jesús Joaquín (2003) "El granero fortificado islámico de Andarraix: un posible reclamo turístico y cultural para el Valle de Ricote". In: *II Congreso Turístico Cultural del Valle de Ricote. Blanca, 14, 15 y16 Nov. 2003*, Abarán (Murcia), pp. 63-74.

LÓPEZ MORENO, Jesús Joaquín (2003) Abenhud, otra alquería vecina al Abarán islámico. (Unpublished).

LÓPEZ MORENO, Jesús Joaquín (2004) Ibn Al-Dara Ibn Sab'in. Máxima expresión de la Cultura Valricotí. (Unpublished).

LÓPEZ MORENO, Jesús Joaquín (2005) Poblamiento bereber en la zona norte del Valle de Ricote. Las alquerias andalusies de Abarán y

Darrax. In: *III Congreso Turístico Cultural del Valle de Ricote. Ojós, 25 y 26 de Nov. 2005*, Ojós (Murcia), pp. 355-389.
LÓPEZ MORENO, Jesús Joaquín (2005) Poblamiento beréber en la zona norte del Valle de Ricote: Las alquerías andalusíes de Abarán y Darrax. In: Tercer Congreso Turístico Cultural del Valle de Ricote "Despierte tus Sentidos". Ojós, 25 y 26 de Noviembre de 2005. Edición Consorcio Turístico "Mancomunidad Valle de Ricote", pp. 355-389.
LÓPEZ MORENO, Jesús Joaquín (2010) La alqueria andalusí de Al Darrax: un despoblado entre Abarán y Blanca (Valle de Ricote). In: Actas I Jornadas de Investigación y Divulgación sobre Abarán. Abarán, 30 abril / 7 mayo, 2010. Asociación Cultural "La Carrahila"; Murcia.
MANDALÀ, Giuseppe (2007) Il Prologo delle Risposte alle questioni siciliane di Ibn Sab'in come fonte storica. Politica mediterranea e cultura arabo-islamica nell'età di Federico II. In: Schede Medievali 45, pp. 5-94.
MARÇAIS, W. (1950) Recherches sur Shustari, poète andalou enterré à Damiette. – Mélanges, pp. 251-276.
MARÍN Y MENA, Alonso (1579) Descripción y relación de la villa de Cieza hecha por orden de Felipe II por el bachiller Alonso Marín y Mena y dos viejos de esta villa el 25 de marzo de 1579. In: Real Biblioteca de El Escorial, manuscrito "Relaciones de los pueblos de España", vol. V, folios 634-639, Nº 29.
MARIN, M. (2000) Mujeres en Al-Andalus, Madrid. *(Estudios Onomástico-Biográficos de Al-Andalus, XI).*
MARIN, Manuela (1994) Muslim Religious Practices in Al-Andalus (2nd/8th-4th/10th Centuries). In: The Legacy of Muslim Spain.
MARQUET, Yves (1987) Ibn Haldun et les conjonctions de Saturne et de Jupiter. In: Studia Islamica, Nº 65, pp. 91-96.
MARTÍNEZ RUIZ, J. (1991) Catorce recibos bilingües (árabe-español) de impuesto de farda en el Archivo de la Alhambra (1511-1564) In. *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá*, Granada, Universidad, vol. I, pp. 599-618.
MASSIGNON, Louis (1955) *Le Dīwān* d'Al-Hallaj*, Dīwān,* ed. L. Massignon (Paris: Guethner).
MASSIGNON, Louis (1922) *La passion d'Al-Hallāj, martyr mystique de l'Islam,* 2 vols, Paris.
MASSIGNON, Louis (1928) Ibn Sab'in et la critique psychologique. In: Mémorial Henri Basset. Nouvelles études nord-africaines et Orientales, Paris, Vol. II, pp. 123-130.

MASSIGNON, Louis (1929) Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, réunis, classés, annotés et publiés. Librarie orientaliste Paul Geuthner, Paris.

MASSIGNON, Louis (1949) Investigaciones sobre Sustari, poeta andaluz, enterrado en Damieta. In: Al-Andalus: revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, Vol. 14, Nº 1, pp. 29-58.

MASSIGNON, Louis (1950) Recherches sur Shushtari, poète andalou enterré à Damiette. In: Mélanges offerts à William Marçais: Paris, Éditions G.P. Maisonneuve, pp. 253-276.

MASSIGNON, Louis (1962) Ibn Sab'in et la 'conspiration anti-hallagienne' en Andalousie et en Orient du XIIIe siècle. In: Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal: Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, Vol. 2: pp. 661-683.

MASSIGNON, Louis (1975) La Passion de Hosayn b. Mansour Hallaj: martyr mystique de l'Islam exécuté à Baghdad le 26 mars 922: 4 vols., New ed., Bibliothèque des Idées, Paris, Gallimard.

MASSIGNON, Louis (1982) The Passion of Al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam. 4 Vols. Translated from the French by H. Mason, Princeton: Princeton University Press, Vol. II.

MAYER, Toby (2008) Theology and Sufism. In: The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology, ed. Tim Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

MEHDI AIN RAZAVI (1997) Suhrawardi and the School of Illumination. Routledge, New York, NY 10017.

MEHREN, August Ferdinand Michael (1879) Correspondance du Philosophe Soufi Ibn Sab'in Abd Oul-Haqq avec l'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen, Paris. (French translation of Question II). Extract du Journal Asiatique, 14, pp. 341-354.

MEHREN, August Ferdinand Michael (1880) Correspondance du Philosophe Soufi Ibn Sab'in Abd Oul-Haqq avec l'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen, Paris. (French translation of Question II).

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1906) Primera Crónica General. Estoria de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289. Bailly-Bailliere é Hijos, Editores, Madrid.

MEULEMEESTER, Johnny de (1998): «Même problème, même solution: quelques réflexions autour d'un grenier fortifié», en L. Feller, P: Mane, F. Piponnier (eds.), *Le village médiéval etson environnement. Études offertes à Jean-Marie Pesez*, París, pp. 97-112.

MEULEMEESTER, Johnny de (2003) The Cabezo de la Cobertera (Valle de Ricote, Murcia) and the Fortified Graneries From the Maghreb to Central Europe. In: II Congreso Turístico Cultural del

Valle de Ricote: "Despierta tus sentidos". Blanca, 14, 15, 16 de Noviembre de 2003. Compilación de ponencias / coord. por Mª Cruz Gómez Molina, José María Sánchez Ortiz de Villajos, pp. 41-56.
MEULEMEESTER, Johnny de (2005): «Granaries and irrigation: archaeological and ethnological investigations in the Iberian peninsula and Morocco», *Antiquity*, 79-305,
MINA BOTROS, Sobhi (1976) Abu Al-'Abbas Al-Mursi: A study of Some Aspects of His Mystical Thought. A Thesis submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research of McGill University in Partial Fulfilment of the Requirements for the Degree of Master of Arts in Islamic Studies. Montreal, Quebec.
MOHAMED AHMED SHERIF (1975) Ghazali's Theory of Virtue. University of New York Press, New York.
MOḤAMMAD IBN AḤMAD AL-FASI (1966) 'Iqd Al-tamin fi Tarij Al-balad Al-amin, Al-Qahira, Vol. 5.
MOHAMMAD K. JA'FAR (1973) Les écrits perdus d'Ibn Massara. In: Revue de la faculté de pédagogie, Nº 3, Tripoli (Libye), pp. 27-63.
MOLINA LÓPEZ, Emilio (1978) Aziz B. Jattab, destacada personalidad política, científica y literaria murciana del siglo XIII. In: Miscelánea Medieval Murciana, Nº. 4, pp. 63-89.
MOLINA LOPEZ, Emilio (1980) Murcia en el marco historico del segundo tercio del siglo XIII (1212-1258).
MOLINA LÓPEZ, Emilio (1980) Ibn Amira e Ibn Al-Yannan, fuentes para la historia de Al-Andalus en el siglo XIII. In: Anales del Colegio Universitario de Almería, 2, pp. 57-73.
MOLINA RUIZ, José; TUDELA SERRANO, María Luz; GUILLÉN SERRANO, Virginia (2014) Potenciación del patrimonio natural, cultural y paisajístico con el diseño de itinerarios turísticos. In: Cuadernos de Turismo, Nº 34, pp. 189-211.
MORRIS, James Winston (2009) An Arab Machiavelli? Rhetoric, Philosophy ad Politics in Ibn Khaldun's Critique of Sufism. In: Harvard Middle Eastern and Islamic Review 8, pp. 242-291.
MORTEL, Richard T. (1987) Zaydi Shiism and the Hasanid Sharifs of Mecca. In: International Journal of Middle East Studies, Vol. 19, Nº 4, pp. 455-472.
MUHAMMAD IBN YA'QUB AL-SIRAZI AL-FIRUZABADI (1289/1871) Al-Qamus Al-Muhit. Al-Qahira, Matba'at Al-Amira, 1289 (1871), 2nd edition, Vol. 5.
MUHAMMAD KAMAL IBRAHIM, Ja'far (1972) Min mu'allafat Ibn Masarra Al-mafquda.

MUHAMMAD SANAULLAH (2010) Symbolic Islamo-European Encounter in Prosody: *Muwashshahat, Azjal* and the Catalan Troubadours. In: Islamic Studies, 49:3, pp. 357- 400.
MUHAMMED YASIR SEREF (1981) Felsefetu'l-Vahdeti'l-Mutlaka inde Ibn Seb'in. Daru'r-Resid li'n-Nesr, Bagdad.
Muhyi Al-Din 'Abd Al-Ĥamid, Cairo, 1951.
MURTADA AZ-ZABIDI (2007) Tag Al Arus XXVIII, pp. 293-194.
NASR, Seyyed Hossein (1972) The spread of the Illuminationist School of Suhrawardi. In: Studies in Comparative Religion, Vol. 6, Nº 3, pp. 2-14.
NAVARRO PALAZON, Julio & JIMÉNEZ CASTILLO, Pedro (2007) Siyasa: estudio arqueológico del despoblado andalusi (ss. XI-XIII). Escuela de Estudios Árabes de Granada (CSIC).
NAVARRO PALAZÓN, Julio y JIMÉNEZ CASTILLO, P. (1998) "Siyâsa", *Materiales de Historia Local*, CPR de Cieza y Asociación Cultural "Fahs", Cieza, pp. 99 y 100.
NICHOLSON, Reynold Alleyne (1925) The Mathnawí of Jalálu'ddín Rúmí. Edited from the oldest manuscripts available: with critical notes, translation, & commentary by Reynolds Alleyne Nicholson (1868-1945) Cambridge.
NIESE, Hans (1912) Zur Geschichte des geistigen Lebens am Hofe Kaiser Friedrichs II. In: Historische Zeitschrift, Bd. 108, H. 3, pp. 473-540.
NWYIA, Paul (1990) Abu Al-Hasan 'Ali Al-Harrali (M. 638/1241) Langage figuratif et figures bibliques dans l'exégèse coranique de Harrali [[separata de Mélanges de L'université Saint-Joseph, Vol. LI] [72 pp. In Arabic].
NWYIA, Paul (1990) Abu Al-Hasan 'Ali Al-Harrali (M. 638/1241) Langage figuratif et figures bibliques dans l'exégèse coranique de Harrali, suivi de trois traités inédits de Harrali: "Kitab miftah albab Al-muqfal li-fahm Al-Qur'an Al-munzal. In: Mélanges de L'université Saint-Joseph, Vol. LI], pp. 239-256.
O'CONNOR, Isabel (2010) The Fall of the Almohad Empire in the Eyes of Modern Spanish Historians. In: Islam and Christian-Muslim Relations, Vol. 14, Nº 2, pp. 145-162.
OMAIMA ABOU-BAKR (1992) The Symbolic Function of Methaphor in Medieval Sufi Poetry: The Case of Shushtari. In: Alif: Journal of Comparative Poetics, Nº 12, Metaphor and Allegory in the Middle Ages, pp. 40-57.
PARLETT, David (1999) The Oxford History of Board Games, Oxford University Press.

POUZET, Louis (1975) Maghrébins a dames au VIIe / XIIIe siècle. In: Bulletin d'études orientales, V. 28, pp. 167-199.
POUZET, Louis (1978) Hadir Ibn Abi Bakr Al-Mihrani: (m. 7 muh. 676/11 juin 1277) sayh du sultan mameouk Al-Malik az-Zahir Baibars. In: Bulletin d'études orientales, T. 30, pp. 173-183.
POUZET, Louis (1988) Damas au VIIe/XIIIe siècle: vie structures religieuses d'une métropole islamique. Beirut: Dar el-Machreq.
pp. 609-615.
PUERTA VILCHEZ, José María (2002) Ibn Ahlà, Abu 'Abd Allah. In: J. Lirola Delgado y J.M. Puerta Vilchez (eds). Enciclopedia de Al-Andalus. Diccionario de Autores y Obras Andalusies. Tomo I, A-Ibn B, Granada, 422-6, Nº 224.
PUSINO, Ivan (1929) Die Kultur der Reinaissance in Italien und in Russland (Versuch einer vergleichenden Analyse). In: Historische Zeitschrift, Bd. 140, H. 1 pp. 23-56.
PUY MAESO, Arnald & BALBO, A.L. (2013) The Genesis of Irrigated Terraces in Al-Andalus. A Geoarchaeological Perspective on Intensive Agriculture in Semi-arid Environments (Ricote, Murcia, Spain). In: Journal of Arid Environments, Vol. 89, pp. 45-56.
PUY MAESO, Arnald (2012) Criterios de construcción de las huertas andalusíes. El caso de Ricote (Murcia, España). Tesis doctoral en la Universitat Autònoma de Barcelona.
RACHAD MOUNIR SHOUCRI (2003) The Bibliotheca Philosophica Hermetica in Amsterdam: a Rich Collection of Works on the Egyptian Humanistic Tradition. In Watani International, 23rd February, 2003.
RARNIC, Jusuf (2001) A collection of papers. The faculty of Islamic studies in Sarajevo. Bosnia-Herzegovina, pp. 15-146.
REVEL, Albert (1880) Le congrès des orientalistes à Florence. In: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques, Volume 13, pp. 533-558.
REY, Abel (1935) À propos de l'oigine grecque des «chiffres de Fès» et de nos «chiffres arabes». In: Revue des Études Grecques, tome 48, fascile 228, Octubre-décembre, pp. 525-539.
RIBERA Y TARRAGO, Julián (1929) Music in ancient Arabia and Spain, London, Oxford.
RITTER, H. (1936) Griechisch-Koptische ziffem in Arabischen manuskripten. In: *Rivista degli Studi Orientali,* 16, pp. 212-213.
ROBINSON, Cynthia (2008) Marginal Ornament: Poetics Mimesis, and Devotion in the Palace of the Lions. In: Muqarnas, Vol. 25, Frontiers of Islamic art and architecture: Essays in Celebration of Oleg grabar's eighteenth birthday, pp. 185-214.

RODRÍGUEZ LLOPIS, Miguel y GARCÍA DÍAZ, I. (without date). La villa de Cieza en la Baja Edad Media", *inedited*, 24 y 25.

RODRÍGUEZ LLOPIS, Miguel y GARCÍA DÍAZ, Isabel (2004) La villa de Cieza en la Baja Edad Media. In: Historia de Cieza, Vol. III.

ROWSON, Everett K. (1984) An Unpublished Work by Al-Amri and the Date of the Arabic De causis. In: Journal of the American Oriental Society, Vol.104, Nº 1, Studies in Islam and the Ancient Near East Dedicated to Franz Rosenthal, pp. 193-199.

RUIZ MARTÍNEZ, Pascual (2010) El caso de los eremitorios fortificados musulmanes: el Ribat en la Edad Media Peninsular. In Contraclave. Revista digital educativa.

SAFRAN, Janina (2001) The Second Umayyad Caliphate: The Articulation of Caliphal Legitimacy in Al-Andalus (Cambridge, MA: Harvard University Press).

SALMERÓN JUAN, Joaquín (2011) El origen de los juegos en Cieza desde la Prehistoria hasta el siglo XIII. En: Revista C.E.H. Fray Pasqual Salmerón, pp. 32-37

SALMERÓN, F. Pascual (1777) La antigua Cateia, o Carcesa, hoy Cieza, Villa del Reyno de Murcia, ilustrada con un resumen historial, y más disertaciones sobre algunas de sus antigüedades, Madrid.

SAMS AL-DIN AL-QURTUBI (0000) Al-Tradkira fi ahwal Al-mawta, Beirut, without date.

SANAULLAH, Muhammad (2010) Symbolic Islamo-European Encounter in Prosody: *Muwashshahat, Azjal* and the Catalan Troubadours. In: Islamic Studies, 49:3, pp. 357- 400.

SÁNCHEZ PÉREZ, José A. (1935) Sobre las cifras rumīes. In: *Al-Andalus*, III, pp. 97-125.

SAYILI, Aydin M. (1940) Al Qarafi and his explanation of the rainbow. In: Isis, Vol. 32, No 1, pp. 16-26.

SCHIMMEL, Annemarie (1975) Mystical Dimensions of Islam. University of North Carolina Press.

SCHIMMEL, Annemarie (1994) The Mystery of Numbers. Oxford University Press.

SCHREINER, Martin (1898) "Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam", art. In: Zeitschrift der Deutschen morgenlandischen Gesellschaft, Leipzig. 52, pp. 513-563.

SERGHINI, Mohamed (1985) L'expose critique de la pensée Musulmane a travers Ibn Sab'in. These presentée pour l'obtention du doctorat D'Etat es-Lettres. Université de Paris IV. Faculté des Lettres et des Sciences humaines. Sorbonne. 3 Volumes. In: Vol. I.

SERGUINI, Mohamed (1992) Monorreligionismo y su significación unicitaria divina en los dos místicos murcianos, Ibn ‘Arabí e Ibn Sab’in. In: Los dos Horizontes (Texts about Ibn Al’Arabí). Editora regional de Murcia, Murcia, pp. 385-396.
SEYYED HOSSEIN NASR (1973) The Meaning and Role of “Philosophy” in Islam. In: Studia Islamica, Nº 37, pp. 57-80.
SEYYED HOSSEIN NASR (1991) Islamic Spirituality manifestations. The Crossroad Publishing Company, New York.
SEZGIN, Fuat (1999) Ibn Sab’in (d.c. 1269) and his Philosophical Correspondence With the Emperor Frederick II. Texts and Studies. Collected and Reprinted. (Islamic Philosophy; 80) Frankfurt am Main.
SHAFIK ROUSHDY, Ahmed (2010) Miftāḥ Al-sa‘āda wa-taḥqīq ṭarīq Al-sa‘āda (La llave de la felicidad y la realización del camino de la felicidad) de Ibn Al-‘Arīf (481/1088-536/1141) Doctoral Dissertation. Universidad Autónoma de Madrid.
SHAFIK ROUSHDY, Ahmed (2012) Filosofía y mística de Ibn Al’Arif: Su *Miftah Al-sa’ada.* In: Anales del Seminario de Historia de la Filosofia, Vol. 29, Number 2, pp. 433-448.
SHARIF, Muhammad Yasir (1990) Falsafat Al-Tasawwuf Al-Sab’ini. Damascus: Manshurat Wizarat Al-Thaqafa.
SIRRIYEH, Elizabeth (1985) The Mystical Journeys of ‘Abd Al-Ghani Al-Nabulusi. In: Die Welt des Islams, New Series, Bd. 25, Nº 1/4, pp. 84-96.
SIRRIYEH, Elizabeth (2005) Sufi Visionary of Ottoman Damascus: ‘Abd Al-Ghani Al-Nabulusi, 1641-1731. RoutledgeCurzon, New York, NY 10016.
SOLIHIN, M. & ROSIHON, ANWAR (2002) Kamus tasawuf.
SPALLINO, Patrizia (1994) Nota sulla nisbah di Ibn Sab’in. In: Alifbà 16, pp. 83-94.
SPALLINO, Patrizia (1996) Al-Masa’il Al-siqilliyya. Ann Ist Orient Napoli, 56: pp. 52-62.
SPALLINO, Patrizia (1997) Il problema del fine della metafisica nelle Questioni Siciliane di Ibn Sab’in. In: La diffusione dell’eredità classica nell’età tardoantica medievale. Forme e modi di trasmissione, a cura di Valvo A. Edizioni dell’Orso, Alessandria, pp. 211-220.
SPALLINO, Patrizia (2002) Ibn Sab'in. Le questioni siciliane. Federico II e l'universo filosofico. Palermo.
SPALLINO, Patrizia (2002) Le Categorie aristoteliche nella problematica dell’unità secondo Ibn Sab’in. In: La diffusione dell’eredità classica nell’età tardoantica e medievale. Filologia, storia, dottrina. Atti del Seminario nazionale di studi, Napoli-Sorrento, 29-31

ottobre 1998, a cura di Baffoni C. Edizioni dell'Orso, Alessandria, pp. 167-177.

SPALLINO, Patrizia (2007) Les questions siciliennes de Ibn Sab'in, nouvelles perspectives de recherche. In: Schede Medievali 45: pp. 95-102.

SPALLINO, Patrizia (2009) Le langage philosophique de l'empereur Frédéric II dans les Questions siciliennes de Ibn Sab'in et L'Aiguillon des disciples de Ja'aqov Anatoli. In: Le Plurilinguisme au Moyen Age. Orient-Occident. De Babel à la langue une, textes édités par Kappler C. Thiolier-Méjean S. L'Harmattan, Paris, pp. 133-145.

SPENCER TRIMINGHAM, Beirut J. (1998) The Sufi Orders in Islam.

STEIGER, Arnald (1958) Toponimia árabe en Murcia. In: Revista Murgetana, Nº 11, pp. 9-27.

STROUMSA, Sarah & SVIRI, Sara (2009) The beginning of Mystical Philosopy in Al-Andalus: Ibn Masarra and his epistle on contemplation. In: Jersusalem studies in Arabic and Islam, 36, pp. 201-253.

STROUMSA, Sarah (2012) Thinkers of "This Peninsula". Towards an Inegrative Approach to the Study of Philosophy in Al-Andalus. In: Beyond Religious Borders. Interaction and Intellectual Exchange in the Medieval Islamic World. Edited by David M. Freidenreich and Miriam Goldstein. University f Pennsylvania Press, Philadelphia, pp. 44-53 and notes on pp. 176-181.

TAIMIYYAH (1949) Kitab Al-Radd 'ala Al-Mantiqiyyin. Edited by 'Abd Al-Samad Sharaf Al-Din Al-Kutubi. Bombay.

TEMPLE, Richard (2007) Pieter Bruegel and Esoteric Tradition. A doctoral thesis. Princes School of Traditional Arts, London.

TEMPLETON, Kirk (2013) Suhrawardi, Abhinavagutpa, and the Metaphysics of Light. A Dissertation submitted to the Faculty of the California Institute of Integral Studies in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in Philosophy and Religion with a concentration in Asian and Comparative Studies. California Institute of Integral Studies. San Francisco, CA.

TEMPLETON, Kirk (2013) Suhrawardi, Abhinavagutpa, and the Metaphysics of light. A dissertation submitted to the Faculty of the Calfornia Institute of Integral Studies. San Francisco, CA.

TORNERO, Emilio (1993) Noticia sobre la publicación de obras inéditas de Ibn Masarra. In: Al.-Qantara 14, pp. 47-64.

TORRES BALBAS, L. (1948) Rabitas hispano-musulmanas. In: Al-Andalus, Madrid, XIII/2, pp. 475-491.

TORRES FONTES, Juan (1995-1996) Del tratado de Alcaraz al de Almizra. De la tenencia al señorío (1243-1244) In: Miscelánea Medieval Murciana. Vol. XIX-XX, pp. 279-302.
UNKNOWN (1850) Suggestive inquiry into the Hermetic Mystery with a dissertation on the more celebrated of the Alchemical Philisophers being an attempt towards the recovery of the Ancient Experiment of Nature. Trelawney Saunders, London.
UNKNOWN (1964) Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabi. Damascus, 1964.
UNKNOWN (1997) History of Jewish Philosophy. Routledge History of World Philosophies. Volume 2, Edited by Daniel H. Fran, Oliver Leaman, pp. 93-114.
URVOY, Dominique (1972) Une étude sociologique des mouvements religieux dans l'Espagne musulmane de la chute du califat au milieu du XIIIe siècle. In: Mélanges de la Casa de Velázquez. Tome 8, pp. 223-293.
URVOY, Dominique (1976) La structuration du monde des Ulemas a Bougie au VIIe/XIIIe siècle. In: Studia Islamica, Nº 43, pp. 87-107.
URVOY, Dominique (2008) ¿En qué medida se vio influido el pensamiento de Ramon Llull por su relación con el islam? In: Quaderns de la Mediterrania. Ramon Llull and Islam, the Beginning of Dialogue, pp. 295-302.
URVOY, Dominique and URVOY Marie Thérèse (1976) Les thèmes chrétiens chez Ibn Sab'in et la question de la spécificité de sa pensée. In: Studia Islamica, Nº 44, pp. 99-121.
URVOY, Dominique and URVOY, Marie Thérése (1980) Penser l'Islam. Les présupposés islamiques de l'art de Lull, Vrin, Paris.
URVOY, Dominique and URVOY, Marie Thérèse (1997) Un "penseur de frontière" en Islama: Ibn Sab'in. In. Bulletin de litterature ecclesiastique, Nº 98, Janvier-Mars, Toulouse.
V. 'IYAD, AL-GUNYA (1982) Fihrist suyuj Al-qadi 'Iyad, ed. Mahir Zuhayr Yarrar, Beirut, 1982, pp. 92-94, nº 28.
VAHID BROWN, J. (2006) Andalusi Mysticism: A Recontextualization. In: Journal of Islamic Philosophy 2, pp. 69-101.
VAHID BROWN, J. (2006) Muḥammad b. Masarra Al-Jabali and his Place in Medieval Islamicate Intellectual History: Towards a Reappraisal. Thesis presented to the Division of Philosophy, Religion and Psychology Reed College. (Portland, Oregon, USA).
VIGUERA Y CORRIENTE, M.J. (1982) Crónica del califa 'Abdarrahman III an-Nasir entre los años 912 y 942 [Ibn Hayyan, Al-Muqtabas V], Zaragoza.

VIGUERA, M.J. (1993) En torno a las fuentes jurídicas de Al-Andalus. In: Actes du Congrès sur la civilisation d'Al-Andalus dans le temp et dans l'espace. Al.Muhammadiya, Université Hassan II, pp. 71-78.

WALBRIDGE, John (2001) The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardi and Platonic Orientalism. Albany: State University of New York Press.

WASSERSTROM, Steven M. (0000) The Islamic Social and Cultural Context.

WEIR, T.H. (1913-1936) Encyclopaedia of Islam. First Edition.

WESTERVELD, Govert (1997) La influencia de la reina Isabel la Católica sobre la nueva dama poderosa en el origen del juego de las damas y el ajedrez moderno. Literatura española 1283-1700.

WESTERVELD, Govert (2001) Blanca "El Ricote de Don Quijote". Expulsión y Regreso de los Moriscos del Último Enclave Islámico más grande de España. Blanca.

WESTERVELD, Govert (2003) La reina Isabel la Católica: su reflejo en la dama poderosa de Valencia, cuna del ajedrez moderno y origen del juego de damas. Generalitat Valenciana, Secretaria Autonómica de Cultura.

WESTERVELD, Govert (2007) Miguel de Cervantes Saavedra, Ana Félix y el morisco Ricote del Valle de Ricote en "Don Quijote" del año 1615. (capítulos 54, 55, 63, 64 y 65).

WESTERVELD, Govert (2013) The History of Alquerque-12. Spain and France. (It all started in Siyasa, near to the Valle de Ricote). Volume I. Academia de Estudios Humanísticos de Blanca.

WIEDEMANN, E. (1913) Optische Studien in Laienkreisen im 13. Jahrhundert in Aegypten. Jahrbuch für Photographie und Reproduktionstechnik, 27.

WIEGER, Gerard Albert (1994) Islamic Literatur in Spanish and Aljamiado. Yça of Segovia (fl. 1450), His Antecedent & Successors.

WYSS, Ulrich (2009) Beispiele waghalsigen Denkens : Frankfurter Wissenschaftler geben neue Reihe zur Philosophie des Mittelalters heraus. 2 Vols. In vol. 2: Die Sizilianischen Fragen ; Arabisch-Deutsch. Goethe-Universität Frankfurt am Main: Hochschulpubli-kationen.

YALTKAYA, Serefettin (1934) Sicilya cevaplari Ibni Sabinin Sicilya Krali ikinci Frederikin felsefi sorgularina verdigi cevaplarin tercemesidir, Istanbul.

YALTKAYA, Serefettin (1941) Ibn Sab'in, Al-Kalam 'ala-l-Al-Siqiliyya Masa'il, Bayrut.

YALTKAYA, Serefettin (1943) Ibn Sab'in, Correspondance philosophique avec l'Empereur Frederic II of Hohenstaufen. Arabic text, with Introduction by Henry Corbin, Paris.
ZAMBAUR (1927) Manuel de Généalogie et de Chronologie pour l’Histoire de l’Islam, Hanovre, Vol. I.